



الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ
عَلَّمَهُ الْبَيَانَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ
وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ

«الرَّحْمَنُ ۱»

DER ERBARMER

LEHRTE DEN KORAN,

ERSCHUF DEN MENSCHEN,

LEHRTE IHN DIE DEUTLICHE KUNDE –

SONNE UND MOND PREISEN IHN,

UND STERN UND BAUM

WERFEN SICH NIEDER.

SURA 55, 1

العدد الثالث عشر ١٩٦٩ العام السابع

يصدرها: البرت تايبلا و انامارى شيمل

فولفسبرين

الشهر ست

- ٤ هلموت بلسنر: الإنسان بوصفه كائناً حياً · Holmut Plessner: Der Mensch als Lebewesen
- ١٤ فريتس جوتنجر: حوار حول الترجمة · Fritz Göttinger: Zitatengespräch vom Übersetzen
- ١٩ انامارى شيمل: الخلاج — شهيد العشق الإلهي
Annemarie Schimmel: al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe
- ٣١ أدونيس: رؤية الخلاج · Adonis: Totenklage für al-Halladsch
- ٣٣ قال الخلاج · al-Halladsch: Aus dem Diwan
- ٣٤ ماكس مل: اليد الجميلة · Max Mell: Die schöne Hand
- ٣٦ مانويل وايشر: رامون لول و العالم الإسلامي
Manuel Weischer: Ramon Lull und die islamische Welt
- ٤٥ من دعوات المتصوفين · Gebete islamischer Mystiker
- ٤٩ جيزلا كيرشر: الألمان و تاريخ الصيدلة العربية
Gisela Kircher: Deutsche Forschungen zur arabischen Pharmaziegeschichte
- ٥٧ ورقة من تاريخ الاستشراف في ألمانيا:
Anton Schall: Julius Wellhausen · أنطون شال: يوليوس ويلهاوزن

يقدم الناشر ودار النشر شكرهم لكل من سرفهم بموعته في إعداد هذا العدد
و بدون مساعدتهم كان من المحال ان تحصل هذه اللجنة على شكلها الحال الجليل
تتشاور القراء الكرام ان يدوموا في ارسال مآوتهم وآرائهم القيمة ونحن لهم من الشاكرين

ترجمات: Dr. Muhammad Ali Hachicho, Köln; Aziza Hamdi, Kairo; Dr. Arnold Hottinger, Madrid;
Magdi Youssef, Bonn.

FIKRUN WA FANN

Nr. 13

1969

7. Jahr

Herausgeber:
Albert Theile und Annemarie Schimmel

الفهرست

- ٦٤ محمد يحيى الهاشمي: من ماكس بلانك إلى كارل فريدريش فون وايتسكير
Mohammed Yahya Haschmi: Von Max Planck zu Carl Friedrich von Weizsäcker
- ٧١ Urs Oberlin: Djebel Rahab
- ٧٢ برتولت بريشت: الموافق والمعارض · Bertolt Brecht: Der Jasager und der Neinsager
- ٨١ مجدى يوسف: كيف نوافق وكيف نعارض
Magdi Youssef: Wie soll man zustimmen, wie soll man widersprechen?
- ٨٩ تاريخ · Chronik
- ٩٤ مقالات الكتب · Buchbesprechungen
- صورة الغلاف الأول: زخرفة مركبة عن 4-tert-Butyl-Benzolnclد متبلور
صورة الغلاف الآخر: زخرفة مركبة عن Coffeine متبلور
كلا الصورتين مأخوذ عن تقويم
Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69, Accidentia Druck- und Verlags-GmbH, Düsseldorf
يحتوى هذا التقويم عل تصاوير البلورات كما تبدو تحت ميكروسكوب قوى جدا، وقد ابتدع
Manfred P. Kage طرقا جديدة لإظهار أشكال البلورات بواسطة الضوء المستقطب.
(انظر فكر وفن ٦)

دار النشر: Übersee-Verlag, Hamburg 36, Neue Rabenstr. 28, Bundesrepublik Deutschland
تظهر مجلة "فكر وفن" العربية مؤقرا مرتين في السنة - الاشتراك: ١٥ مارك ألمانى -، النسخة الواحدة: ٨,٥٠ مارك ألمانى؛ ممن الاشتراك الخفض للطلبة:
٧,٥٠ مارك ألمانى. - عدم طلبات الاشتراك إلى دار النشر

تضم الكليشيات في: Chemigraphische Kunstanstalt Friedrich Heitges, Hamburg
الطباعة: Druck: J. J. Augustin, Buchdruckerei, Glückstadt
© 1969 by Albert Theile و يطرأ ١٩٦٨ في سنة ·
إدارة التحرير: Adresse der Redaktion: Albert Theile, CH 6314 Unterägeri, Zug, Switzerland

دراسة علمية متعمقة

الإنسان بوصفه كائناً حياً

بقلم هلموت پلسنر

الاعادة: إلى أدولف بورتمان بمناسبة بلوغه السبعين.

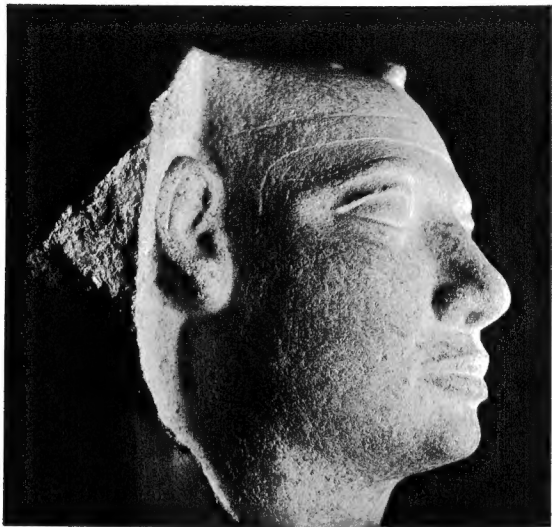
أن كيفية ارتباط التنبيه بالتحير، وإشراك الآخر في مجال التنبيه عن طريق التحير والاشارة، ثم وسيلة اشتراط مركب بمركب آخر، إنما تخضع لتغيرات كبيرة، وعليه لا يجوز تفسيرها شكلياً، على أساس البنية الخاصة بالتوصيل اللغوي.

إن الكلام يعني في المرتبة الأولى قول شيء ما. فلماذا لا نتكلم الحيوانات؟ يجيبنا هومبولت: لأنه ليس لديها ما تقول. وكان أرسطو يعرف ذلك حين عرف الانسان بأنه حيوان عاقل Zoon logon echon. فلفظة «العقل» هي الترجمة التقليدية لكلمة لوجوس Logos اليونانية، وهي التي تعني Ratio باللاتينية، وإن كانت علاقتها واضحة بفعل Legein الذي معناه القول والكلام. وتبين هذه الصلة الوثيقة بين العقل والقول من خلال مقارنة اللفظة الخاصة بكل منهما في الهولندية وفي الألمانية: فُكلمة Vernunft (عقل) الألمانية تعني بالهولندية Rede، وهذه بدورها في الألمانية الحديثة تعني: الكلام.

وإن المقدرة على الكلام تتضمن قدرة على التحير، وتنبئنا من خلال تشكيل المفاهيم. أما الحيوان فلهذه مقدرة معينة على التحير، إذ يستطيع أن يتخلص من الانطباع الحسي الواحد، ليترك أشكالاً وجسماً وإيقاعات. فالتصور القديم الذي كان يرى أن عالم الحيوانات يكاد أن يكون قاصراً على أحاسيس عشوائية لا معنى لها، قد أصبح في ضوء تقدم بحوث السلوك معزول عن أي أساس. ولما كانت الحيوانات لا تملك القدرة على تكوين المفاهيم المجردة المتصلة بتشكيل الكليات، فإنها تكون بحاجة ماسة إلى ما يفوق الانسان سرعة في الاستجابة، ودقة في الشم، وتقيداً في الحس، لتفاد ما يتميز به البشر من لغة ناطقة يستعينون بها على الاتصال بالعالم المحيط بهم.

إن صياغة العنوان على هذه الصورة يبعث على سوء الفهم. فإأريد بهذه الدراسة التحليلية أن أتعرض لحقائق علوم التشريح، أو وظائف الأعضاء، أو وظائف الكائنات المتحركة، تلك الحقائق التي تصنف ظاهرة وجود الانسان ضمن عالم الطبيعة الحسية. وإنما أحاول أن أعرض خصائص تلك الظاهرة في سياق يسمح لها أن تميز نفسها عن عالم المادة، وأن تؤكد ذاتها باعتبارها كياناً فكرياً، في مقابل الحسيات. وإلى حين أسعى رغم ذلك إلى استيعاب هذه المكانة الخاصة من الوجهة البيولوجية، بأن أصور الطبيعة البشرية في تمردا على الطبيعة وتخضوع هذا التمرد بلوره للطبيعة، لا أريد أن أنتسب إلى أي مذهب يصف الانسان بأنه مجرد كائن بيولوجي، ولا أن أكافح أية اتجاه ينظر إليه على أنه وجود روحي فكري. وإنما أجنّب كل التفسيرين حتى أشهد في صورة واحدة ذلك التعدد المبهم الغريب لأبعاد الظاهرة البشرية، دون أن أوجد هذه الأبعاد لصالح نظرية تؤمن بانثاق الحياة من طاقة وأصل واحد، أو تطابق المذهب القائل بازديواج المادة والفكر. كما أفي لست أريد هنا أن أحصر نفسي في مجرد درس السلوك أو بحث الوجود، وإنما أن أتعرض لتفاعل الامكانيات البشرية على أوسع نطاق. أما الإطار الذي يحدد نظرك إلى الانسان فهو أنه كائن حي.

إن الانسان بالدرجة الأولى كائن ناطق. ولا تقتصر اللغة على مجرد التوصيل والتبليغ، مما نعلم أنه يحدث لدى التحل والنمل، عدا عن الدلافين وسائر الحيوانات والكائنات والاجنعية التي لازنا نجعل الكثير من دلالة إشاراتها ووسائل تفاهها. وإنه ليلو — على وجه الافتراض —



رأس الفرعون اوسركاف Userkaf، الأسرة الخامسة، سقارة، حوالى ٢٣٠٠ ق.م.
 Das Ägyptische Museum Kairo, Text Peter P. Riesterer. Kümmerly & Frey, Bern. Lehnert & Landrock, Nachf. من كتاب: K. Lambelet, Kairo 1968.

عن حق أنه لا يمكن وضعها في كلمات، مع أن الفضل يرجع في وجودها إلى واسطة تأليف الكلمات. وإن الحيوان ليفعل بدوره في صورة قلن أو بغيض، أو جرح، أو فرح، أو تعاطف. غير أنه لا وجود لعقن المشاعر، في الحب أو الكره مثلا، إلا بتميز الهياج الانفعالي عن طريق اللغة كوسيط انمساك^(١). وما نريد النيل من هذه الواسطة العبقريّة، لكنّها تظلّ بمواجهة إلى المعالجة، وإنّها لتكتفّ أكبر أساتذة هذا الفنّ في قيصها، فتيقن له الضخام وتضع له الحديد التي قد يلون من ورثتها فاقد الحيلة. وإن ما يمكن أن نغير عنه في كلمات يلقى ظلا على ما لا حصر له في ألفاظ. فكل لغة قصص نظير كلساجين من وراء قضبانها إلى عالم خارجي خلداع. وكل ترجمة — كما يقال باللاتينية — تحوّل الأصل

Traduttore traditore.

وقد بذلت بحوث السيلوك أكبر جهدها للوقوف على وجود اللغة — على الأقل — لدى أقرب الحيوانات إلى الإنسان، ومع ذلك فهي لم تخرج على إثبات قاطعة بما لهذه الحيوانات من أصوات نوعية. كما لجأ عديد من الباحثين إلى التجريب فنشأوا صغار الشمبانزي وصغار البشر من بيئة واحدة كي يتحققوا من حدود تأثر الإنسان بفعل تطوره. وهنا ثبت لم أن صغار البشر لا يلبثوا أن يلبثوا في سن مبكرة للغاية بما يصدر عنهم من أصوات، بيّنا لا تنفج أبدا صغار الشمبانزي، ولا تبلغ إطلاقا تأليف الكلمات الذي يبدأ عند الإنسان ببلوغه من العمر عام ونصف عام. ويستجيب الشمبانزي للكلمات البسيطة، باعتبارها إشارات، خاصة إذا وقعت في بيئة معروفة لديه أو مألوفة له من الناحية الصوتية. وهو مع ذلك لا يعدو هذه المرحلة. فهو يفتقد إلى القدرة على محاكاة الأصوات واللعب بها، وهو ما يدعى «الإنغولالية» Echolalie — أو إلى تلك الدورية الصوتية اللاتينية بين الصوت المسموع والآخر المرسل، وهي التي كان يفترض فيها هرور — شاعر ألمانيا الكبير — لحظة نشوء اللغة. على أنه معروف أن هذه «الإنغولالية» موجودة لدى بعض أنواع الطيور كالبلغاوات مثلا. وإن كان من الخطأ كل الخطأ اعتبار التكافؤ الحركي مع الصوت المسموع مفتاحا لمعضلة منشأ اللغة ومنبعها. أما البداية المبكرة لتفنج الطفل البشري، واقتصاد صغار الشمبانزي إلى اللعب الصوتي فيدل على وجود فروق

يتخذ الكلام تطلقا واضحا من خلال الألفاظ وتسلسلها. وعليه يمكن اعتبار الكلمات كلا صغيرة ذات دلالة جلدريّة. وإن لم تكن ثابتة ولا جامدة، فهي تتواءم وتتابع الألفاظ، إلا أنها مع كل ما فيها من مرونة لا تخلو من بعض التصلب. وتفيد الكلمات. عن شيء معين، أي أنها تعني سعة يمكن عزها والتحقق منها بطريق حسي أو غير حسي. إذن فاللغة تتميز ببنية بذرية. وكل كلمة فيها بذرة تسهّد شيئا ما. وهي إذن تعد أثرا ملموسا لما ندعوه انتاج الموضوعية. وبفضل لفظ الكلمات يكتب كل من واسطة التعبير والشيء المعبر عنه ثباتا ومرونة يسمحان ببناء جملة مألوفة من وحدات متتابعة. وبذلك يبلغ المتحدث قدرا لا مثيل له من الاستقلال وعلم الثبوتية ليس فقط بإزاء الموقف الذي هو فيه، وإنما بالنسبة لكافة ضروب الارتباط بأي موقف، مع كونه معرضا له من الناحية الجسدية.

بل أنه حتى الحيوانات والطيور وأشباهاها تعرف سمات الغير والثبات في محيطها. وهي تنمرس على النحو «الصحیح» بوساطة بيئتها «الطبيعية»، كما تتعلم السلوك بما تقتضيه موضوعات البيئة الغريبة عليها. وإنّها لتجد، ولا بد لها من أن تجد هذا اللون من التوافق العمل لما تفرسه طبيعة الموقف الموضوعي. فاللهد بهم بالقفز على فرستة بعد أن يقدر البعد التي يفصله عنها. والطيور تهتدي إلى عشها. وكذا النحل إلى خليتها التي ربما تزحزحت بعض الشيء أثناء غيابه عنها. ولكن هذا كله لا علاقة له بالادراك الموضوعي للأشياء الخيطة بالظير أو الحيوان. فهو وإن تكافأ مع السلوك الواجب اتباعه بإزاء موضوعات البيئة — ولولاه ماذا يكون مصير الطير والحيوان؟ — إلا أنه لا يساوي ذلك السلوك. فالقدرة على الادراك الموضوعي تقتصر على الكائن الحي الناطق.

وعلمه جدير بنا أن نذكر هنا، دين توقف طويل، أنه على الرغم من أن تأليف الكلمات يعين على تحقيق الادراك الموضوعي للأشياء، ومن ثم إطلاق سراح الإنسان، مع كافة أرباق موقفه، إلا أنه — أي تأليف الكلمات — يورث على نحو متناقض متضارع في تعبير البشر، أي في لإدائهم المباشرة، وفي أفكارهم التي يعود الفضل في إنتاجها إلى البعد الغوري نفسه. ذلك أن البنية البيرية لتأليف الكلمات، أي اعتبارها على ألفاظ ذات حد معين من المطاطية والمرونة، باعتبارها حاملة للمعاني، لتحد بدورها من تدفق المثيرات، بما لا يقل عن تثبيطها لانهيار الأفكار والنظرات والمشاعر. فنحن عندما نتحدث عنها نقول

(١) وسط الانمساك Das Kontrastmittel اصطلاح طي لمادة مينة لا تفلت من خلادها أشعة إكس، وهي تعطي في شكل أقراص أسنانا قمرضى كي يتناولوها قبل تصوير المرأة بالأشعة المذكورة. (المترجم).

جوهريه بينهما، وعلى أى الحالات فقد وضع علم اللغة مشكلة منبع الظاهرة التى يعالجها على جانب. ومن ثم ينظر الأصل فى تأليف الكلمات مبهما؛ فصيغة الألفاظ تعادل التمييز دلالة ومعنى، التمييز الذى يظل دائما وفى كل مناسبة يستبدل فيها شيء بشئ آخر، لا يكون - فى حد ذاته - وإنما يعنى، وإن إشارات التحذير وتداءات الاستألاء والإغراء - مثلاً - تملن عن شئ، هو الخطر الخلق أو الرغبة فى الواصل، وإن كانت لا «تعييه». أما القول فىبدل على شئ، ولا يقتصر على مجرد عرضه أو الإشارة إليه. ولا يتأتى القول إلا بانهاج طريق معينة، أى بواسطة الكلمات وتناجها مع بعضها البعض، بحيث تفشى بنا إلى تركيب نحوى يربطنا إلى حيز لغوى حتمى. ومع ذلك فهذه الأشغال هى - فى نفس الوقت - سبيل الإنسان لبولوج حريته.

ولقد عرفنا الإنسان فى صدر هذه الدراسة بأنه كائن ناطق، فهو بفضل هذه المقدرة يستطيع أن يوفر على نفسه الكثير من الأعباء البدنية. إذ أنه فى إمكان اللغة أن تحل محل الفعل الجسدى، وأن تضى عليه تأثيرا يفوق الوصف، وعليه يحق لنا القول(1) بمبدأ علم تشغل أعضاء جسم الإنسان، وهو ما يتصل - طبعاً - بارتفاع درجة التميز النحوى فى لحاء البشر. ومع ذلك يبقى الإنسان مشدودا إلى الفعل البدنى بألف رباط، علما بأنه يتمتع هنا بقدره لا حد لها على التصرف، ترتب بصورة حتمية على مشيته معدل القامة وخطو الميادين فى مواجهة عينيه ويديه، وبخاصة لأنه ينظر إلى جسده على أنه أداة أو وسيلة، وبالتالي يسله قدرة فريدة على التكيف الحركى. وهنا أيضا يخترق الإنسان حدودا لا يجتازها حيوان، مهما كان الأخير من تفوق حركى خاص ببنوعه. ومن الطبعي أن يفترض فى كل كائن حي - ذاتى الحركة - علاقة أدائية بجسده، إلا أن هذه العلاقة تصبح لدى الإنسان بدورها واسطة، وهو ما يرجع إلى إدراكه لكأنه «من الخارج». فكما يستخدم ابن آدم لفته كوسيلة، وكما يخترقها بصيرته - وينظر بالأحرى من خلال قضبانها - كذلك يسوس جسده، ويعرف فى آن واحد كل ما يتعلق به.

وربما تعجب القارئ لعدم ورود لفظة الوعى حتى الآن فى هذا المقال، وأن الحديث راح يقتصر على القدرات الفوقية والحركية عند الإنسان، دون اعتبار لوصيه بذاته. وإنه لنى مقدور الإنسان أن يدع نفسه بالفعل «أنا» - وهو عند Kant الكائن الأرضى الوحيد القادر

على ذلك - إلا أن ما قد يرتب على هذه «الجوانية» من أثر خاص بذلك الكائن الحى الذى يدعى الإنسان، تغضى عليه مفاهيم الوعى والوصي بالذات أكثر مما تكشف عنه. فالطفل يكشف ذاته فى مرحلة متأخرة نسبيا من نموه، وعندئذ يدع نفسه باسمه، ويميزها بالتدرج عن البيئة المحيطة به من البشر والأشياء، كما يفرق فى بدء بين الأشخاص والجداات، حتى ليترامى لنا وكأن منظور ذاته يتخفى على ذلك الأناى الصغير، الذى يستشعر بصورة «بدنية» أن العالم كله مركز حول ذاته. وعليه فإنه لا بد من الفصل فى هذه المرحلة بين منظور الأنا وبين الأناية. بل يمكن القول أن اكتشاف منظور الأنا يؤدى إلى فض غشاء الأناية. وهكذا يكون «الأنا» قسما نحو «الباطن» بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى.

ولا شك أنه فتح متخيل نحو ظاهرة باطنية بلا مكان، وهو مع ذلك يجعلنا ندرك بصراحة - لا يمكن التفاوض عنها - كلمة: «هنا». فحيث أكون «أنا» لا يمكن أن يوجد شئ آخر. وإلى فى نقطة الضعف، التى يقاس إليها - قريبا وبعدا - كل شئ، بما فى ذلك بدنى، فهو «هناك». وبفضل تحقيق الوجود «هنا» أشعر بجسدى ردا «لنأى، أو كأنى منه كالسيف داخل الغمد. وبذا أكسب بالنسبة له بعدا لا يعرفه حيوان. فإن صلابة الاستجابة الجوانية - التى تذكرنى هنا بالصراع الذى يصفه كلايست Kleist فى «مسرح العرائس» بين اللب والمبارز - إنما تقوم على وحدة الحيوان وجسده. وإن بدن الحيوان لا «يتملك» عليه سوى عند مواجهة متطلبات حركية معينة كالوثب على القرية أو التغلب على عقبات جديدة غير مألوفة. وإنه لنض على ذلك قدراته الحركية ذات الحدود التى يفرضها عليه انبثاله إلى فصيلة معينة. كما لا ينتبه الحيوان إلى إمكان استعمال قدراته الحركية كأداة أو وسيلة، حتى أثناء استغلالها. أما بالنسبة للإنسان فيختلف الحال، إذ بفعل موقعه الكسائى، الذى ينطوى على وضيع ذاته فى داخل جسده، يصبح بدنه واسطة مباشرة تحت تصرفه، أو بمثابة آلة يعزف عليها.

ومع تطور الأنا يظل انعكاس الذات قائما، وهو ما أطلق عليه تيودور ليت Theodor Litt «تبادل المناظر»، دالة على تعايش الناس مع بعضهم البعض. فكل أنا «أنا» وأخر «أنا» إلى جواره أو فى مقابله، الأمر الذى يؤدى إلى فض بكارة التركيز البدائى حول الذات. ثم أن الإنسان يدرك الآخر كذاته، «لأنه» هو بولوه آخر. ولا يخفى هذا توحيده معه،



كونراد فينس Konrad Witz (قبل 1410 - قبل 1447): سليمان النسي. من لوحة وملكة سبأ في حفرة الملك سليمان، حوالي عام 1431.
Gemälde-Galerie Berlin-Dahlem, ehem. Kaiser-Friedrich-Museum, eingeleitet und erläutert von Edwin Redlob.
من كتاب: Baden-Baden, Hollo-Verlag 1964.

وإن كان في استطاعته التوحد به عن هذا الطريق، إنما هي خاصية بسيطة متأسلة في الأنا تميز التواجد مع الآخرين. ولا يمكن أن يتعاش بهذا المعنى الزود بتبادل المناظير^(١) سوى الإنسان. أما تجمع الحيوان وصلات أحط ألوان البشر^(٢) كالبرسيمين والبيمين^(٣) بعضهم البعض الآخر فتختلف عن ذلك - فيما يبدو نظرا لافتقادها إلى ذلك المنصر الانعكاسي الذي يبيع البعد (فضلا عن تبيينها الفرزية وما يحكمها من عوامل هرمونية). فلمكانية الانعكاسي هي التي تسمح بإيجاد علاقة بين الشخص ونفسه. حتى إذا ما انعدمت، كما هو الحال لدى الحيوان، اتنى التوحد مع صورة الذات في المرآة. وقد أوضحت التجارب أن السلك والكلاب والشمبانزي تستجيب لصورتها في المرآة إما بعلم المبالاة أو برود فعل نوعية توجه إلى الصورة على أنها كائن آخر من نفس النوع. على أن ما يرويه الزوجان «هاى» من أن فرد شمبانزي نشأ وترى في عائلتها قد حاول مرة أن يخلع سنا له بواسطة كاشة أمام المرآة، يمتثل أن يدل على إدراك هذا الحيوان لصورته، وإن كان ذلك لم يتأكد بأمتة مغايرة حتى الآن (يناير ١٩٦٧). ولعل القرد قد رأى مشهدا شبيها وحاول أن يحاكيه. إلا أنه لا يمكن التين من ملاحظة هذه المصادفة العابرة إذا ما كانت صورة القرد في المرآة هي العامل الموجه للموقف أم أن سطح المرآة كان مجرد قطعة إضافية إلى الموقف ككل. وبغض النظر عن ذلك فنحن نعلم أنه في حالات تحمل شخصية الإنسان تتبدد قدرته على التعرف على نفسه في المرآة. يينا لا تترك المرآة هنا بالضرورة على أنها جدار، مثلا تراها القرد محاولة أن تتطلع إلى ما وراءها.

وإن انعكاس الذات، والشعور بالوجود الباطني، أى بالكينونة داخل الجسد، لظاهرة متأسلة في أنا الكائن الحي البشرى. وعن طريق هذه الظاهرة يكسب الإنسان علاقة مزدوجة بوجوده التيزيقي: فهو ذلك الكيان نفسه، وهو يمتلكه. ثم هو يعيش وجوده البدني بطوله وعرضه - الشيء نفسه الذي نفترضه لدى الحيوان. ولا علاقة لذلك هنا بالشعور أو الاحساس التقيقي. فالمرء يعاني بدنه من أوله لآخره، بلذته وأله، وراحته وشبهه. إلا أن هذه الأطوار الواسطة لا تلبث أن تغلب لدى الإنسان مقضية إلى أطوار نوعية تتميز بالوصول على جسد، وبالتالي لحركة الجسد

على الذات. وإن هذا الانقلاب أو الانكفاء، الذي يعد بدوره شرطا أوليا للسيطرة على البدن، مأولف كذلك بالنسبة للحيوان. كل ما هنالك أنه لا ينفصل لديه عن ارتباطه بمناسية معينة. أما إمكانية الانقلاب إلى امتلاك البدن فلا تتأني سوى للإنسان، الذي يكشف ما بجسده من وجود وسيل.

وإن بدن الإنسان يعرض نفسه من الخارج كأداة أولوسعة، فصورة الحركة عنده تسبق التأثر الحركي باعتبارها خطة له. ولعل هذا «الوجود من الخارج» *Sich-ein-Aussen-Sein*، أو بالأحرى معرفة الإنسان بأن له واجهة خارجية، قد جر وراه تبعات أنثروبولوجية خطيرة، تتعلق بالحاجة إلى اليااس والزينة. فالصيرورة إلى كيان بشري ترتبط في نفس واحد بادراك عراه البدن. وعلى حد قول عالم الأديان الفلأهرى^(٤) «فإن دير ليشوه *van der Leeuw*: إن علم الإنسان يكن بأجمعه في الكساء. إذن فيتمنى إلى انعكاس الذات والشعور بالوجود الباطني خاصة فالثلة تتعلق بالكيان الجسدي للإنسان، وهي الاحساس بالوجود من الخارج. وهنا تلعب الوسيلة دورا حاسما بالنسبة لكيان الإنسان التيزيقي: فالمرء يستطيع أن يستخدم جسده دوما كوسيلة، وأن يلهو به ويعرف بدوره خاصة وأن فراغ المجال في مواجهة عينيه وبديه يدعوه لذلك إلى حد ما - فقلعه من أطيب الميادين لمزاولة النشاط. والواقع أننا نمتلك في الدرجة الأولى بأبدينا تحت رقابة أبصارنا والرعاية الحصيفة. وقد كانت العدد والأدوات القديمة مجرد وسائط في متناول أيدينا نلني بها، ونحك ونقرع فوقها. أما استيعاب القدمين في الأهداف الووسية (كطلاحونة القدم مثلا) فلا يبدو أنه كان من أولويات الأمور الشاغلة للإنسان. وعلى أية حال فالقدمان يستخدمان للوقوف عليهما.

إن كائنا يقوم على أساس وسيل، بمعنى أنه يغير جسده كأداة وغطاء له، لا يستطيع إلا المكوث على استكمال وتصحيح هذا الموقف، على استكمال نقصه النائي أبدا، والذي يعد تعبيراً غير مقصود عن وجوده الانفطلي في مقابل جسده المنكفي قوة. من أجل هذا يصنع الإنسان لنفسه وسائط، تكون بمثابة الأطراف الصناعية ليديه وساعديه وساقه، ولكنه ينتج أيضا أشكالا استعاضية مستقلة بذاتها، لا يبين التعرف على شبيها بالكائن البشرى.

(١) نسبة إلى مذهب الفلأهرىات *Phänomenologie* ألأه هوسلر *Husserl*.

(١) جمع منظر *Perspektive*.
(٢) في دراسة لها بعنوان *Haye: The cultural capacity of chimpanzees*.

وعن طريق الادراك الموضوعي للأشياء يكشف بروديس (١) ذو الأطراف الصناعية ما يقع في قبضته من تلك الامكانيات الغافية القابعة في تدرج الحجر، وثني ماسورة لا تلبث أن تنفر عائدة لوضعها الأصلي، وطاقة المياه على حمل الأثقال، وما عدا ذلك من آلاف الظواهر والمسائل.

إن كانتا طبيعيا معرضا للاختطار بهذا المقدار لبحاجة إلى فترة إعداد تبدأ منذ أبكر مراحل نموه، نظرا لزعته إلى التجريب والاختبار. ويرجع الفضل إلى أدولف بورتمان في تحديد طابع هذه المرحلة التحضيرية من الوجهة البيولوجية بوضوح تام للمرة الأولى. ذلك أن الانسان، برغم طول فترة الحمل به، يخرج إلى العالم أبكر من مواعده بعام. فهو وإن كان عند ولادته قادرا على الحياة، إلا أنه ما زالت تنقصه القدرة على الكلام والمشى بقامة معتدلة. ومن ثم يتعين عليه أن يعيش مرحلة من مراحل تطوره ونموه خارج رحم الأم وبالاتصال المباشر مع العالم الخارجي. واثاء هذا العالم المبكر الذي يقضيه خارج الرحم يتعلم الانسان الطفل كيفية السيطرة على الموقف الوسيطى (أو الوسطى) الذى حبته به الطبيعة: على السير محتدل القامة وعلى الكلام. ويعتمد تطورك على هاتين الوظيفتين على عامل واحد، هو الاتصال بالعالم الخارجى عن طريق الحواس: الاتصال بالصوت واللمس، وأشكال الأحجام، ومناخضة الغريب من الأشياء، والاصطدامات غير المتوقعة، وهى كلها أمور وأحداث لا وجود لها في رحم الأم.

يترتب على الكيان العضوى البشرى أن يصير ذاتا، وهو ما يوحى باتجاه فكرى، ويفرى بتأملات بعيدة الغور (لا شك أنها عميقة)، وإن كان لا يقصد هنا أكثر من نمو تحمس الانسان «بوسيلته» الذاتية. أما الميلاد الطبيعى المبكر فحيلة من تدبير الطبيعة لاجراء ذلك الكائن المتطور على الحيوانية إلى العالم، ومنحه بصيصا من أمل وقدرة على الحياة والبقاء. وإنا لنعلم أن فترة الحمل تطول لدى الفقريات العليا، وأن صغار هذه الفقريات لا تستطيع أداء كل ما يلزمها بمجرد مولدها، كما أنه يتعين — مثلا — على أفراس الطير أن تتعلم الطيران. ولكن مواصلة نمو الجهاز العصبي خارج الرحم، والتدرب على الكلام والمشى على قدمين ميزات تشير إلى المكانة التى يتفرد بها الانسان. وإن ما يقوم به من أعمال يتيحها له انتصاب قامته وانسياب اللقمة على لسانه إنما يرفعه إلى درجة لا يبلغها حيوان. علما بأن أشباه البشر من القردة لا تقوى على السير

بقامة مرفوعة سوى لفترات محدودة. ومع ذلك يظل الانسان فى سائه الحلقة عاجزا، أو هو على قول هررد: العاجز بفعل طاقاته الرفيعة. فإن ما له من قدرات وإمكانيات يقتضى منه أن يصطدم دائما بمجاذير يمكن لإزاحتها بسبيل أو آخر، ولكنه لا يمكن إزالتها من الوجود تماما. وإن الانسان ليعلم أنه فان، فهو يلتمس فى اللغة والفكر، والواجب والميل، فى كافة علاقاته البشرية خبثه وضعفه. فالتخلف عن الفات ودفعها إلى الجهد والعناء سات واضحة تدل على تلك المخاطرة البيولوجية غير المأمونة، التى كان على الانسان أن يتل علىها حين صنعه الخالق بسمة بصره، أو الطبيعة فى شطحة لعب.

وعلى أية حال يتوطد بناء على إقتحام الأنا وضع ما على صورة تسمح له وتزنيه بمشاهدة وسطه، ومن ثم لا يصبح مستقرا فى ذاته. فتركز بقية فى خارجه، وهو ما يدعوى إلى الحديث عن صورة الوضع من الخارج. تلك الصورة التى تدخل فى نطاقها مكانة الانسان الفريدة باعتبارها حيوانا عاقلا، أو كما يقال باللاتينية *Animal rationale* وباليونانية *Zoon logon echon*، ذلك أنه لولا خروج هذا الكائن الحلى على ذاته لما كان هناك تعقل ولا تبصر، ولا موضوعية ولا لغة.

وأد هذا أن أؤكد أن هذا التحليل لصيغة الوجود البيولوجى عند الانسان لا علاقة له بتركيب النشوء والارتقاء. بل أذهب إلى حد أنى أصعب علامة استفهام أمام المقولة التى لم يشك فيها حتى الآن علماء اللاهوت ولا علماء التطور من أن الانسان هو أرفع وأكمل صورة عضوية على وجه البسيطة حتى الآن. ذلك أنى لا أنتمى إلى أصحاب نظرية ختام الخلق بالانسان، ولا إلى أولى النظريات المادية. وإنى لا أتجاهر على أن أقطع بما إذا كان الانسان هو الذى صنع أو اكتشف بنفسه عالمه الفكرى *Noosphère* (٢) — حسب نظريتي «أويكن» *Teillard de Chardin* و«طارد هشاردان» *Bucken* — باعتباره الهدف المرتقب للحياة والكون، أم أن وجوده كان نتيجة زلزلة العالم العضوى فى هوجة شابهة فى أقرب ما تكون إلى تفجر الطاقات والظفرات فى تصعيد مضطرب لأشكال الكائنات الحية. ذلك أن تحليل لا علاقة له بكل هذا. ما أنى أنبرأ من المروغات الميتافيزيقية التى تسبب فى الحديث عن الوجود، بينما تعلق أبصارها على العلاقة الوثيقة التى تربط الانسان بوجوده البيولوجى،

(١) المقطع الأول من *Noosphère* مأخوذ من اليونانية: *Nus* أى روح — فكر. وأويكن (١٨٤٦ — ١٩٢٦) هو صاحب هذه النظرية التى سماها *Noologie*.

(٢) إنه البروتوبند السريع عند الأفريق، وهو هنا يرمز للانسان. (الترجم)

متعلله بعذر متاكل قديم تخلف عن المثالية الحرة، وهو القاتل بأنه لا علاقة بين الفكر والمادة. ولكني أتجنب في نفس الوقت بدعة المذهب السلوكي، التي راحت تنتشر أخيراً في المؤلفات العلمية الألمانية، محاولة أن تطبق مفاهيم السلوكيين على الوجود البشري كي تتريا بمظاهر التخصص العلمي والدقة البيولوجية، وتبدو كما لو كانت قد استطاعت أن تخلص الإنسان من صعوبات رداءه الفلسفي.

وإن الأهميات بتاريخ الإنسان الأول ليدعو بطبيعة الحال إلى محاولة الصوف على سماته القبتاريخية في لغة بشر اليوم وإعماهم وآثارهم الإبداعية. ولما كان الشك قد صار لا يتطرق إلى صحة نظرية التسلسل العضوي للبشر عن الثدييات العليا فإنه من المفهوم ألا يقتصر على النظر إلى جسم الإنسان المعاصر كشاهد على ماضيه، وإنما تطبيق هذا المنهج أيضاً على خواصه النفسية. ومن بين التفسيرات الخاطئة في هذا المجال نذكر هنا — على الماشي — ما يثبت عليه تشابه سلوك الإنسان وسلوك أشباهه (القرود العليا)، من الاعتقاد بأن إشارات الأخيرة وحركاتها مرحلة مهددة، إن لم تكن أولية، بالنسبة لتطور البشرية. وعلى هذا النيج صرنا نقرأ أحياناً أن ضحكة الإنسان أو ابتسامه ليست — في الأصل — سوى وضعية اتخذت شكلاً طقوسياً. وإذا ربما كانت ترمز على ملامح أنصاف القرود التي تدعى الليمور، Lemuren، والمكاك Makaken، والبافيان Paviane علامات الفصحة والقلق وإن بدت كالابتسام. وربما عرفت قطعان الحيوانات مشاعر ذلة — شبيهة — بالنسبة لما يعاها من القطعان تطورا وارتقاء. ولعل القرود حين تلعب وتزغزع بعضها بعضاً تفهقه أيضاً من الحلق. ولكن ألا يمكن أن تقارن تكشيرة الحيوان عن وطائمه أياها بإبساننا وضحكنا حتى نزيد بتوحيدها بها؟ إن هامسون Hamsun يوافق على أن الضحك تخلف لدينا عن عصور أجداننا القردة. ولا يمارض دتوماس مان في ذلك بدوره إذ يرى كلبه «باوشانه» ضاحكا حين يشهده رافعا شفتيه الحيوانيتين (دلالة على الغبطة). ولكن ما هكذا يجوز أن يسلك منهج التفسير العلمي، وإلا كان ساذجا للغاية. إنما عليه أن يتخذ حوطته من سرعة الأقدام على إجراء المقارنات، التي لا أحب إليها من أن تمر على كافة إمكانات الإنسان لدى الحيوان، ولو أمكن لاكتسي عنها البشر حسب أنواع وفصائل الحيوانات.

لا زالت الطاقات الدافعة للنشوء والارتقاء غير معروفة حتى الآن. فلا شك أن الانتخاب الطبيعي والطفرة يلعبان

دورهما، ولكنهما لا يكفيان لتوضيح التحولات فوق النوعية في تاريخ الأحياء. وحيثما توجد الأشكال المتنافسة يلعب عامل الانتخاب دوره في التصفية والتطوير. وإنه يمكن تصور عملية التطور عن طريق الانتخاب الطبيعي بتأمل ذلك التصاعد الفلجي لحجم الحماة وظفائه، مما أدى إلى ظهور الإنسان. وبفضل نتائج بحث علم الكائنات المتحجرة تكاد اليوم أن تلمس بأبديتها تطور البشر عن السلالات القتبشرية. وإن كنا لا نزال نجعل المحرك الذي وراء هذا التطور. ولعل ما يصبح هنا بصدد البعد الصغير نسبيا بين إنسان Pithecanthropos وإنسان Sinantropos ينطبق على نحو لا يقاين من حيث الضخامة على ما لا عد له من الكائنات إطلافا. وإن الخيال الخلاق واللعب الإبداعي يغير حد ليزن من كل محاولة لتطور والتقدم على وتيرة رتيبة لا تستهدف سوى بلوغ أقصى ذروتها باكتمال صورة الإنسان. إلا أن هذا لا يعني أن نردم مكانة الإنسان الخاصة، وإنما يتزعزع هكذا تماما ذلك الافتراض الساذج القاتل بأن البشر هم الغاية الخفية التي تنطوي عليها وتتمركز حولها الحياة العضوية وتطورها عبر العصور. كما أنه — من ناحية أخرى — ليس من الجائز ولا الصائب أن تقلب هذه القضية في أذهاننا على ضوء أرمجة مختلف الحلق التاريخي. ولإن كان كل من ولودفيج كلايس» وفيتودر ليسنج» قد عبر عن بعض الإنسان لذاته من خلال استخفافه بالفكر والعقل، وتألمه لفتح الدنيا وسلطان الشهوات «الديونيزية»، فإن لذلك أسبابه الاجتماعية التي صلدت عنها أعمال هذين الأدبيين، فضلا عن انتباههما إلى صورة أمة تعاني تصدعا داخليا. وتشهد على نفس الروح المكتبة تلك الزعرة الرعاجية التي تطلعتنا من أعمال أوزكال شينجلر (تهابا الغرب).

كلا، إنما العامل الأساسي الذي يبعثنا نشك في أن روح التطور تتخذ اتجاهها أحاديا هولنتورخ المائل لأسس الأشكال العضوية، التي تمخضت إحداهما عن شيء فجر الأقران كله وصار يشكل خطرا على الحياة نفسها. ولو أن قرنا مع «طلارده شاردان» أن سلسلة الغضروفيات هي الخط الرئيسي الذي ينظم التطور حسب البداء القاتل باستمرار تتركز وتفاضل الجهاز العصبي من طبقة لأخرى، إلى أن ينمو عن الحياة الباطنية فكر وروح، لكان في هذا التفسير اتجاه هادف وسط فوضى الظواهر. وعلى هذا النهج نجح متناقلو التطور البيولوجي من شلنج Schelling حتى إرنست هيكل Ernst Haeckel نظرياتهم، على الرغم من تباين براهينهم. وهي تتفق كلها على أن الإنسان سيد



عنه هذا الافتتاح وإنما تكسره. وقد جرت التقاليد على إجزاء انكسار رؤية الإنسان للعالم إلى وجود جسده. وهو رأى مستمد من نظرية إغلاطون في ازدواج المادة والفكر، التي يقول فيها بأن الخلود القادر على عرض المثل والأفكار قد وجد في البشر أفضل مقام. ولكن رغم ذلك فحسم الإنسان ليس الوسيط الوحيد الذي تصاب فيه القسوة البشرية بالعجز والانكسار. فهي مكسورة من تلقاء نفسها لاعتادها في كل شيء على الواسط التي لا سبيل لها إلى إنكارها. فقول شيء يعنى في نفس الوقت ما لا يمكن التعبير عنه، والمعنى يلقى ظل اللامعنى. وإن الكلمات في سياقها من خلال قضبان اللغة تستثير التناقض والعبث والمستحيل. ولا يستطيع بكاءً أو ضحكا سوى كائن عاجز على هذا النحو بسبب وسائله التي تمنحه ما له من قدرات وإمكانات نوصية. وهو لن يتخلص من بعده عن ذاته برويته لها، وإنما يسير هذا البعد، كما يفعل بلغته وبوسيلة جسده.

ويقسم الإنسان الهابة مع كافة الأحياء. وإن كان مؤكداً أنه الوحيد الذي يعرف أنه سيموت. ومن هذه المعرفة قد يستمد عجز طاقاته الرفيعة قوة، أو قد يحجب بسببها، وإن لم يكن بسبب حدوده المتناهية. إنما الأخرى بتنا أن نرى في هذا الزهد اعتراضاً على فناء الحياة، وهكذا تطعن الطبيعة نفسها بنفسها.

ترجمة : مجدى يوسف

المخلوقات، وأنه صنع على صورة الله. وأنه إذا كان خلق الكون في ستة أيام لا يصارض مع فكرة التطور في ملايين السنين، فلا داعي لأن يتبدل اتجاه الهدف الكلى. حجة في مقابل حجة. ومع ذلك فلا بد من أن تنضح نقطة: وهي أنه حتى لو لم يتعرف على اتجاه هادف في تشكيل الحياة، فإن ذلك لا يغير شيئاً من مكانة الإنسان الخاصة. وطالما أننا لا نملك أن نرجع غنى الأشكال التي تتميز بها الأنماط العضوية إلى محرك معين، صارت تراءى لنا كخيال مفرط غائر. وإذا فمن يريد ألا يرى في كل هذه المشاهد سوى تجارب تجري لإخراج الإنسان في النهاية؟ ومن ثم لا يجوز أن ننظر إلى حدث انبثاق الإنسان عن الثدييات العليا على أنه المبدأ الذي حكم تطور الحياة منذ البداية. وليس غريباً على الحياة أن تكون قد بعثت في مجراها تغيراً جوهرياً ترتبت عليه نتائج لا حصر لها. كما لا يسلب الإنسان شيئاً من قدره واعتباره أن يرجع الفضل في نشوئه إلى الصدفة أو إلى تيار أعمى (كتطور اللحام). ولم لا تكون هنا حكمة الموزع المفردة حين لا تقيس عظم الأحداث بتضاها أسبابها؟ إن جميع احتكارات الإنسان وعلى رأسها التعلق باللغة، والسير متعدل القائمة، وعلاقته الوسيطة ببدنه، ورويته لذاته، إنما اكتسبت بعبوب تكن في طبيعة هذه الامتيازات نفسها. ذلك أنه ما من حيوان أو طائر عاجز بحكم طبيعته. أما الإنسان فهو العاجز الوحيد بسبب قدراته التي تسمح له بالافتتاح على الأشياء، وإذ بها لا تسحب



حوار حول الترجمة

من اعداد فرانس جوتنجر

بطابع أمته الخاص على حساب الأصل. أما العثور هنا على وسط فليس صعبا وحسب، بل يدخل في باب المستحيلات.

شوبهاور^(١): إن مكتبة غاصة بالترجمات تساوي متحفا مليئا بصور منسوخة عن لوحات فنية. أما الترجمة عن أدباء المعصور التقيفة فهي للأصول بمثابة البديل كما تكون قهوة السريس بديلا للقهوة الحقيقية.

نيتشه^(٢): هنالك ترجمات تستهدف الأمانة، إلا أنها للتزوير أقرب من أن تعد تحريفا عفويا لمعاني الأصل، وكل هذا مجرد أن وقعته الجسور الطروب لم يخضع لترجمة.

مورجنتشرن^(٣): إن شيئا من التبدليل يمكن في الاعراض البالغ فيه عن الترجمات السيئة والترجمات إطلافا. فالأصول الكبرى تشع متكاملة حتى من خلال نقل ركيك لها.

جوت^(٤): المترجمون كالوسطاء الشطين، يطرون لنا جمالا نصفه محجب على أنه محجب محجب؛ وهم يعيشوا فينا ميلا لا دفع له في التعرف على الأصل.

صامويل بتلر^(٥): إذا كان الأصل سلس الأسلوب طبع العبارة صار على الترجمة أن تكون كذلك، وإلا ما كانت سوى واجبا مدرسيا لا أكثر. ولئى لأرجو وأعتقد أن أحدا لا يسلط على ترجمتى أنها مجرد نقل عن لغة غريبة.

هيلير بيلوك^(٦): وأنا الآخر أتمسك بالمبدأ القائل أنه على الترجمة أن تكون في مرتبة إنتاج وطنى رفيع.

فالترينيامين^(٧): ليس أرفع نناء نظرى به ترجمة هو أنها تقرأ وكأنها أصل ملون بلغتها. وإنما بالأحرى لأن دلالة الأمانة، التى تكفلها حرية النقل، تفصح عن شوق كبير إلى استكمال اللغة من خلال العمل المترجم.

صامويل جونسون^(٨): إن كثرة الترجمة لوباء جسم يلاحق اللغة. فإ حدث أن ترجم كتاب من لغة الأخرى إلا وخلقت لفته الأصلية أثارا على لغتنا. ولو أقم جميع لغوى لكان جديدا به - بدلا من تأليف القواميس وقواعد اللغة - أن يسط ويعد من جور المترجمين، الذين إذا ما تركوا على دعيتهم وجهالهم لأدى بنا الأمر أن نرطن بلغة عشوائية نطق بها دون أن نفى شيئا يعنى.

لينسج^(٩): نادرا ما يفهم مترجمونا اللغة، إذ أنهم يغفون أن يتعلموا فهمها أولا، وهم يترجمون ليتبرسوا، لكنهم من الدهاء بحيث يحصلوا على أجر فى مقابل تمريناتهم.

شلايرماخر^(١٠): ما أكثر أن طالعنا الشكوى، أن مثل هذه الترجمات تؤدي حثا إلى الاضرب باللغة ونحوها المفضوى السلس التابع من ذاتها، غير أن هنالك ضرورة باطنة، تعبر بعلماء عن حافز كامن فى الشعب الألماني، يدفعه دفعا إلى الترجمة بوفرة وغزارة؛ فلن نستطيع عودة أو نكوصا، إنما لابد أن نحصى ونجتاز.

نوفاليس^(١١): نحن (الألمان) - باستثناء الرومان - نعد الأمة الوحيدة التى أحست دفعا لا يقاوم إلى الترجمة، دفعا تلدين له بأكثر الأيادى على لغتنا.

لينسج: ليت النسوة يستعين لأنفسهن مثل هذه المهام، وعندئذ يشرن على الرجال فى صمت أن ينجزوا ما هو أكثر جدية.

فون هومبولت^(١٢): يبدو لى أن الترجمة - على وجهه الاطلاق - محاولة لحل مشكلة غير قابلة للحل. فلا مفر من أن نفرض مساهم المترجم إلى الخيبة إما على حفرة النقل بدقة عن الأصل فى مقابل التضحية بندق ولغة بلاده، أو على حفرة التقيد

• يتألف هذا الحوار الخيالى من عبارات مقتبسة من طائفة من أطام المفكرين.

أورتيجا إى جاميت^(١٣): إلى أنصور نوعا من الترجمة لأجل فيه، كما هو العلم دائما، نوعا من الترجمة لا يدعى لنفسه عبودية الأدب، ولا يسبل مطالعته، ومع ذلك فهو يصف بالوضوح التام، حتى إذا كان هذا الوضوح يقتضى العديد من الحواشي والمواش. إنه على القارئ أن يعلم سلفا أنه حين يطالع ترجمة فهو لا يطالع كتابا نمنا عليها من الوجهة الأدبية، إنما يستعمل واسطة مساعدة فيها جهد وإدرااق.

صامويل بتلر: اذا قرّرت هذا اللون بترجمتي فهو منها كتمحيض جنة بالقياس إلى ولادة طفل.

شلايرماخر: من ذاك الذي لا يفضل إنسال أطفال تبدي فيهم عراقة العائلة صافية واضحة، على إنتاج آخرين غير شرعيين؟ ومن ذاك الذي يرضى على نفسه أن تلبس أشبال يسرا ورقة مما تستطيع، وأن تكون، على الأقل بين الحين والحين، قطة جامدة، تزيد القارئ تشفيرا على تشفير، لمجرد ألا يفقد وعيه بالموضوع؟

هيرد^(١٤): هنالك عدة ضروب من الترجمات، كل منها يتوقف على الأدب المترجم عنه، والهدف من تقديمه.

جوته: للترجمة مسدان: أحدهما يقتضى منا أن نستحضر مؤلفا غريبا على أمنا بحيث نراه وكأنه منا، والآخر يفرض علينا أن نذهب للغريب ونضع أنفسنا في ظروفه، وأسلوب لغته، وخصوصيته.

ليشتنبرج^(١٥): أليس من العجيب أن الترجمات الحرفية غالبا ما تكون سيئة؟ ومع ذلك يمكن ترجمة كل شيء بصورة جيدة.

لوتر^(١٦): لا داعي أن نسأل اللغة اللاتينية عن كيفية التحدث بالألمانية، كما يفعل أولئك المتحمسون، إنما علينا أن نسأل الأمهات في دورهن، والأطفال في الأزقة والحواضر، والسوق في السوق، وأن ننظر إلى أفواههم ونترجم عنها؛ عندئذ سوف يعوا ما نقول، ولا نلاحظ أننا نخطأهم بالألمانية.

برايتنبرج^(١٧): على المترجم أن يميز عن ذات المفاهيم والأفكار التي يمجدها في نموذج رفيع، بعلامات مقابلة لها ومعروفة شائعة لدى شعب مغاير، بحيث يبعث تصور الفكرة في كلتي اللغتين انطباعا متساويا في نفس القارئ.

فرانسيس تايتلر^(١٨): ليس يسيرا على مغلول أن يلو حرا جذبا. فهو كلما كان أدق في اتباع النموذج، كلما أضعف عن إدراج حركته الطبيعية غير المفتعلة.

ليسنج: إن إختلاص المترجم بصير خيانة حين يؤدي إلى جعل الأصل ممثلا.

فون هومبولت: بل نستطيع أن ندعى أن الترجمة كلما كانت أشد سعيا نحو الأمانة ابتعدت عن الأصل.

آلكساندر فيته^(١٩): كلما كان المترجم أميناً في اقتفاء أثر اللغة المترجم عنها عزله أن يعكس أسلوبها. ولعل المنهج الصواب أن يسأل المترجم نفسه: لو أنه تعين على المؤلف، كما هو يفكره وأسلوبه، أن يكتب بلغتي، أو بعبارة أصبح، لو أن لغتي كانت لغته، كيف كان سيعبر عما آتني به؟

شلايرماخر: إلى ملين لك بالشكر والامتنان، فكأنك أثبت بالصورة التي يكون عليها إنسان إذا ما أسلته أمه من أب آخر. إن من يسلم بما في اللغة من طاقة تشكيلية لها صفة التوحد مع خصوصية شعب ما، لا يصبح أمامه إلا أن يتوقف باستحالة التساؤل عن الكيفية التي كان يمكن أن يكون بها مؤلف عمله، لونه كتيبه بلغة مغايرة.

ويلكه^(٢٠): مرات عدة وأنا أعالج الموضوع نفسه بالفرنسية تارة وبالألمانية أخرى فيتطور مني — يا لعجبي — على نحو خالف في كل من اللتين: وهو ما قد يتعارض كل التعارض مع صدق الترجمة.

جوته: إن ترجمة بسيطة هي أفضل ما يلازم التأثير على عامة الجمهور. أما تلك الترجمات القديسة التي تنافس الأصول المترجم عنها فلا تكاد أن تصلح إلا لسر العلماء فيما بينهم.

شلايرماخر: لا أعتقد أن ترجمة «فوس» لفيوهر، و«شيلجله» لشكسبير لا تخدم سوى تسامر العلماء فيما بينهم.

ياكوب جريم^(٢١): يتضح لي معنى الترجمة من مجرد التوكيد على لفظ المقطع الأول من الكلمة الألمانية: Übersetzen ist Übersetzen.

الترجمة إيجاز من شاطئ لآخر. فن عزم إذن على ركوب البحر، وجهاز سفينته ما يلزمها من رجال، ثم قادها حتى الساحل الواقع فيها وراء الأفق وهي منشورة للشرع، لا بد أن يرسو على أرض مغايرة يهتف عليها هواء آخر.

جوته : إن شيئاً كامناً في الطبيعة الألمانية يجعلها تحفل بكل ما هو أجنى، وتقبل غريب الطابع والمفصائل. وإن هذا - بالإضافة إلى طوعية لغتنا - هو حلة ما في الترجمات الألمانية من أمانة وكال فائق.

ياكوب جريم : لقد صار الغلو في تقدير ما نترجم بهم عن أشهر الأعمال، عادة تلازمان عن معشر الألمان؛ حتى أن البعض يدعي أن بين هذه الترجمات ما يسمح بإعادة إنشاء النص الأصلي لو افترض أنه ضاع.

ماقياس كلايديوس^(١٢) : هذا محال. إن من يترجم يفقد من الأصل شيئاً.

ليسنج : إنما علينا أن ندع اللثام لما يأتي من ترجمات سويسرية ألمانية؛ فهي أصوب وأشد أمانة من سواها. ثم أنها غنية بالألفاظ الرصينة النافذة الأثر، وبالمأثورات المألوفة.

فون هوبولت : إن الترجمة من أكثر الأعمال إلحاحاً في أي أدب - فهي وسيلة رفيعة لتوسيع مدى أهمية اللغة الوطنية والتقدير على التعبير بها.

شلايرماخر : لعل ترغبتنا ما صارت أخصب ولا أغنى إلا بعد ما غرست فيها ألوان من زرع أجنبية. كما أن مناخنا ما صار أرق ولا ألطف إلا بفضل

هذه الزرعات. وهكذا نحس أن لغتنا ما أصبحت قادرة على أن تثمر وتزدهج، ولا أن تدفع طاقتها حتى آخر صمودها إلا بأنواع ضروب الاتصال بالثقافات المغاورة؛ لاسيما وأن طبيعتنا الشالية الكسول لا تمكك مثل هذه القدرة على تحريكها.

هيلر ييلوك : أما إذا كان الترجمة لا يجيد تناول لغته الأم، ولا يعرف كيف يكتب بها، فلن يخرج سوى ترجمة سيئة مهما أجاد فهم الأصل.

شيرل^(١٣) : وإلى لأفترض من الترجمة أن تنسم العبقرية في لغتها، وليس في لغة الأصل.

ليشتنبرج : إذا شئت الدقة، فقد ذهبت إلى بريطانيا لأتعلم كتابة الألمانية.

هوفستال^(١٤) : إنني أستدرك أن أقول لأولئك الذين لا يعلمون - سلفاً - أن الترجمة، الترجمة الحقة، لا تختلف عن الكتابة في شيء. إذ أخشى أنهم - أيضاً - لن يعلموا ما هي الكتابة.

ليسنج : إن الكتب الجيدة بحاجة إلى مترجمين محيدين، وهؤلاء - فيما بيننا - أندلما تنصرون.

جوته : مهما قيل عن عجز الترجمة، فإنها سبق من أخطر وأجل المهام في عموم العلاقات بين الأمم.

ترجمة : مجدي يوسف

تعريف موجز بشخصيات «المحاور»

(٧) نيتشه، فريدريش Nietzsche, Friedrich (١٨44 - ١٩٠٠) فيلسوف شهير بنظريته عن الإنسان الضيق، وواحد من كبار مشاهير الألمان. من أهم أعماله: مولد الملائكة من روح الموسيقى. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.

ولادة السلطة zur Macht Der Wille

(٨) مورجنسترن، كريستيان Morgenstern, Christian (١٨٧١ - ١٩١٤) شاعر وكالمعاصر، حوّل بديهة الألفاظ وأغنيات المشقة Galgenlieder ومع ذلك فله مجموعة قصائد جيدة عنوانها: وأكابر شعريه Gedankenrythmik

(٩) جوته، يوهان فولفغانغ Goethe, Johann Wolfgang von (١٧٤٩ - ١٨٣٢) أحد الأدباء الألمان الذين ترجمت له إلى العربية روائع أعماله الخالدة «فاوست»، وكذلك «ألم فرتر»، و«الأنساب الخنزيرة»، وجزء من «الديوان الشرقي للولف الفرير» و«فايغينيته».

(١٠) بتلر، صامويل Butler, Samuel (١٨٣٥ - ١٩٠٢)، أديب إنجليزي، من مؤلفي لندن. لم يشتر سوى بعد وفاته، أهم أعماله الروائية Erehwon وهي قصة طريفة ريف فيها القناع بروحه المستقبلية الساحرة من جوانب الفلسف في نظام الحكم في بلاده. ترجمت هذه الرواية إلى الألمانية تحت عنوان: فيها وراء الجبال Jenseits der Berge

(١) جونسون، صامويل Samuel Johnson عالم لغوي بريطاني عاش في القرن الثامن عشر (١٧٠٩ - ١٧٨٤).

(٢) ليسنج، جوتفريد إفرايم Lessing, Gotthold Ephraim (١٧٢٩ - ١٧٨١) ذلك أديب ومؤلف مسرحي، من أشهر أعماله المسرحية «وثائق الحكم».

(٣) شلايرماخر، فريدريش Schleiermacher, Friedrich (١٧٦٨ - ١٨٣٤) فيلسوف ولاهوتي ذو نزعة رومانسية مثالية. ترجم لإفلاطون إلى الألمانية.

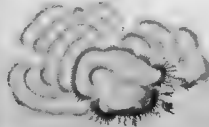
(٤) نوفاليس Novalis (فيلارد فريدريش فون هاردنبرج) من أهم الشعراء الرومانسيين الألمان (١٧٧٢ - ١٨٠١) صاحب ديوان: مناجاة الليل، ورواية «هاينريش فون أوفريدنجن».

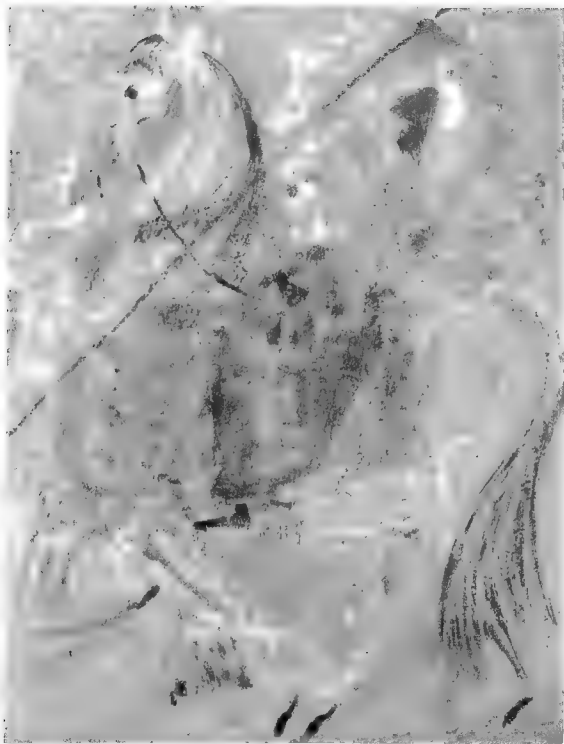
(٥) فون هومبولت، فيلهيلم Humboldt, Wilhelm von (١٧٦٧ - ١٨٤٥) مؤسس جامعة برلين، وصديق جوته وشيلر، ورائد علم اللغة المقارن وفلسفة اللغة.

(٦) شوبنهاور، آرثر Schopenhauer, Arthur (١٧٨٨ - ١٨٦٠) فيلسوف ألماني عرف بنزعة التشاؤمية التي تقوم على إدراك الذات - في أصل درجات حياتها - كلعبة. تأثر بفلسفة بوذا. أشهر مؤلفاته: العالم كإرادة وتصور. Die Welt als Wille und Vorstellung

- (٢٠) ريلكه، راينر ماريو Rilke, Rainer Maria (١٨٧٥ - ١٩٢٦) من كبار الشعراء الألمان في مطلع القرن الحادي. قام برحلات عدة إلى الغرب والشرق كانت مصدرا لوجبه الشعرى. عمل فترة سكرتيرا لروبان Rodin في باريس وكتب أشعارا بالفرنسية والروسية فضلا عن الألمانية. زار مصر وتونس وأحب الشرق وحضارته سيما كيرا (راجع: ريلكه يطوف الشرق، بالمعد الحادى عشر من فكر وفن).
- (٢١) جريم، ياكوب Grimm, Jakob (١٨٦٣ - ١٨٨٥) محقق علم اللغة الألمانية، وراعى قواعد النحو والصرف بالألمانية وصاحب مؤلفات شهيرة حول الأساطير والمأثورات الشعبية في بلاده، وهي التي جمعها بالتعاون مع شقيقه فيلهلم Wilhelm (راجع: فكر وفن، عدد ١١، ص ٤٢).
- (٢٢) كلاوديوس، ماثياس Claudius, Mathias (١٧٤٠ - ١٨١٥) شاعر ألماني يميل إلى البساطة الشعبية. له ديوان وقد أسس مجلة أسبوعية تدعى Wandsbeker Bote صاغا فانتازيا.
- (٢٣) شيلسر، فريدريش فون Schiller, Friedrich von (١٧٥٩ - ١٨٠٥)، من رواد الأدب الألماني حتى عتبة القرن التاسع عشر. عرف بصقلته مع جوته، واختلافه أحيانا معه في الرأي، من أشهر مسرحياته دون كارلوس، Don Carlos، وقطاع الطرق Die Räuber وفيلهلم تل Wilhelm Tell. له مجموعة من الدراسات الفنية في التاريخ والاستيعاف، ومن بين الأخيرة مقالة يعرفها كل دارس معاصر لتاريخ الأدب الألماني، عنوانها: "حول الأدب الساخر والأدب المبالغ naïve und sentimentale Dichtung".
- (٢٤) هولنستال، هوجو فون Hofmannsthal, Hugo von (١٨٧٤ - ١٩٢٩)، شاعر نمساوي يمثل الاتجاه الرومانسي الحديث. دون القصص الشعرية لمعد أوبرات، مثل فافيس الوردية Rosenkavalier ومسيدة بلا ظلاله Frau ohne Schatten التي ألحقها ريتشارد شتراوس. كما أنه دون مقدمة رائعة لأول ترجمة ألمانية كاملة لألف ليلة وليلة (راجع فكر وفن، عدد ١١).
- (من أعداد مجدى يوسف)

- (١١) بيلوك، هيلير Belloc, Hilaire (١٨٧٠ - ١٩٥٣)، ولد في فرنسا، ثم توطن في المكسيك صاحب مؤلف مكث من أرومة أجزاءه عن تاريخ بريطانيا. دون كتباً للأطفال مثل: حديث مع قطة Conversation with a cat.
- (١٢) بنيامين، لانتز Benjamin, Walter ولد في برلين عام ١٨٩٢ ووضع يده حدا لحياته الشريفة في ١٩٤٠ بينما كان يلاحقه أدناپ هتلر (الجنائز) على الألسنة الألمانية. من أهم مؤلفاته: منبع التراجيديا الألمانية Ursprung der deutschen Tragödie، والسجل الفني في عصر استمساخه الأول.
- (١٣) أورتيجا إسباجيت Ortega y Gasset فيلسوف أسباني (١٨٨٣ - ١٩٥٥) صاحب مؤثرة الجاهلية، ودكان الأزيات التاريخية. أسس بعد عودته من المهجر إلى مدريد ومعه الإنسانية.
- (١٤) هردر، جوتفريد فون Herder, Gottfried von (١٧٧٤ - ١٨٠٣)، أديب ولاهوتي كان له أثره في جوته والشاب، من أهم أعماله: "واللهة Der Götter"، وأصول الشعوب في أغانهم Stimmen der Völker in Liedern.
- (١٥) ليشنبرج، جورج كريستوف Lichtenberg, Georg (١٧٤٢ - ١٧٩٩)، عالم فزياء وفيلسوف وثائقه متمم وأديب ذو أسلوب رائع. عرفته مآثراته "Aphorismen".
- (١٦) لوتير، مارتن Luther, Martin (١٤٨٣ - ١٥٤٦)، مؤسس حركة الإصلاح البروتستانتي وترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية.
- (١٧) برايتنجر، يوهان ياكوب Breiting, Joh. Jak. (١٧٠١ - ١٧٧٦)، كاتب سويسري كان يجمع في معاركه الأدبية مع جوتشه Gottschede رؤية الخيال والإبداع في الأدب.
- (١٨) تايلر، فرانسيس Tytler, Francis أديب إنجليزي عاش في القسم الأول من القرن التاسع عشر.
- (١٩) فينيه، ألكساندر Vinet, Alexandre (١٧٩٧ - ١٨٤٧)، لاهوتي بروتستانتي وثائق مثاقف سويسري. كان أستاذا للأدب الفرنسي في أكاديمية لوزان. له عدة مؤلفات عن تاريخ الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر، والثامن عشر، والتاسع عشر.





أحمد زكي (مصر): فتاة حمص، ١٩٦٧. تصوير: إدارة بينال الجنتية. 34. Biennale, Venezia 1968.

المطالع - تمهيد النفس الإسلامي

بقلم ادنا ماري شميل

يعلم كل واحد ان الحلاج قد افاد في أحد شطحاته عن الآن الذي تحس فيه الروح بأن الحق المطلق يتزل إليها، ويحل فيها ويعملها آلة لكلامه ولساناً لتعبيره، وإذا في هذا الآن يقول في حال القضاء بالحق وأنا الحق. وإن هذا الفكر لكثير الإشكال على فهم الخلق حتى على فهم المتكلمين وأهل الشريعة ويجاز حلود إدراكهم، ومنهم من رأى فيه كفرةً محضاً ومنهم من رأى فيه إفساء السر، أى إفساء مر الوصال بين العاشق والمشتوق، بين العبد والرب، ومنهم من فسر هذا الفكر بأنه عبارة عن نظرية وحدة الوجود - وأفادت كل هذه الآراء عن حال غير مقبولة عند أهل السنة والجماعة على الإطلاق.

ولم تزل المناقشات والمباحثات حول حال الحلاج، أهو كافر أم مؤمن، تشغل فكر المسلمين والمشتشرقين على السواء ولأنه جدير بالذكر أن شخصية الحلاج واسمه كانا معروفين في الغرب منذ ابتداء الدروس الإشتراكية في أوروبا، وقد ذكر اسمه بوكوكة Poccocke، المشتشرق الانجليزى بجامعة أوكسفورد، في القرن السادس عشر، وتبعه الكثير من المتخصصين في تأريخ الشرق؛ فلنذكر مثلاً تولوك Tholuck الألمانى - وهو اولى من نشر كتابين في فلسفة التصوف وترجم بعض المئين العربية والفارسية الى اللاتينية والألمانية (في عاى ١٨٢١ و١٨٢٥) - إن هذا العالم عد الحلاج من ممثلى نظرية وحدة الوجود وهو الذى كشف عن حجاب وحدة الوجود في وسط الخلق بمسارة مهولة.

اما المشتشرقون الآخرون فقد ادعى بعضهم (ومنهم ده اربلوت B.d'Herbelot واورجوست مولر A.Müller) أن الحلاج كان في الباطن نصرانياً؛ وقال آخرون عنه إنه ليس إلا أحد المجانين المجنولين، وطمعوه بأنه متهمه كلوب قد قام لإفساد المسلمين، أو أنه من الداعين القرمطين؛ اما كرىمر A. von Kremer وهورتن M. Horten الألمانيان فقد دافعا عن نظرية جديدة وهى ان شطحة وإنا الحق كانت مأخوذة عن الفلسفة الهندية

«كان الحلاج، نبأ عظيماً، في افق التصوف الإسلامى، ولا يزال الناس يتساءلون عن النبأ العظيم، الذى هم فيه مختلفون.»

هكذا يقول طه عبد الباى سرور في كتابه المنشور سنة ١٩٦١ حول شخصية المتصوف الكبير الذى تفوق شهرته الأفاق. ما هذا النبأ؟ ما سر هذا العاشق الصادق الذى رأى الفقهاء قتله لازماً، واجبا لمصالح الأمة الإسلامية؟ أشار الشاعر المصرى صلاح عبد الصبور في مسرحيته ومأساة الحلاج، لى هذا السر اذ قال على لسان بعض الصوفيين المتألمين بمقتل حسين بن منصور الحلاج:

أبكانا أنا فارقتاه
ورفجتا حين ذكرنا أنا عقناته في كلامه
ورفجتاه بها فوق الشجرة ...
- وسنذهب كى نلقى ما استبقينا منها في شق محاربت
العلاحين
- ونغيبها بين بضاعات التجار
- ونحملها لريح السواحة فوق المروج
- وسنخفيها في افواه حداة الإبل الغامة على وجه الصحراء
- وتندوها في الأوراق المحفوظة بين طوايا الثوب
- وسنجعل منها أشعراً وقصائد ...
قل لى ... ماذا كانت تصبح كلامه
لو لم يستشهد؟

ولا اظن انه يوجد في أيامنا هذه تحليل أدق من هذه الآيات لسر الحلاج ولسر قتله على يد الحكومة واهل الصلاح والإيمان. فإن الحلاج مثال أعلى للحقيقة التى افاد عنها في الكثير من آياته التى لا زالت محبوبة عند اهل التصوف، كما قال في قصيدته المشهورة:

أقتلنى يا فتاى ان فى قتل حياى
ومماتى فى حياى وحياى فى مماتى ...

وقد كان موته سبب حياته الأبدى في اشعار الشعراء وفى نكات الخواص واغاني الموم ...

القديسة حيث يبلغ العارف بها مقام المعرفة والسعادة
اللاهائين ويدرك انه «براهما» أى أنه القوة الباطنية التى
يخلق الكل بها ويدوم.

وكان الأستاذ لوى ماسينيون L. Massignon أول من درس
حياة الحلاج وآثاره لمدة أربعين سنة أو أكثر، وهو الذى
أثبت ان مشكلة هذا المتصوف الشيعى كانت مسألة
الاتصال بين الروح القديسة غير المخلوقة وبين الروح
الإنسانية المحدثة المخلوقة ... وقد افاد الحلاج فى الكثير
من قصائده ومقطعاته عن رغبته لهذا الوصال، عن رفع
الآية بينه وبين الله، عن شوقه واشتيائه:

كنى حزناً أنى أتأيدك دائماً
كانى بعيد أو كانك غائب ...

وقال ايضاً:

آه أنا ام أنت هذين المين
حاشاى حاشاى من اثبات اثنين ..
يبى وبينك ألى يراحنى
فارفع بآنك ألى من البين

وما زال ينادى الله باكياً:

إذا ذكرتك كان الشوق يلقنى
وغفلت عنك أحزان وأوجاع
وصار كلى قلباً فيك داعية
السقم فيها وللآلام إسرار

حتى أنه أثار أهل بغداد لقتله فإنه رأى ذلك لازماً،
كما يحكى عبد الودود بن سعيد فى «اخيار الحلاج»:
«رأيت الحلاج دخل جامع المنصور وقال: أيها الناس
اسمعوا منى واحدة. فاجتمع عليه خلق كثير، فقام يحب
ومنهم منكر. فقال: اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دى
فاقتلنى. فبكى بعض القوم. فتقدمت من بين الجماعة
وقلت يا شيخ كيف تقتل رجلاً يصل ويصوم ويقرأ
القرآن. فقال يا شيخ المعنى الذى به تحقن الدماء خارج
عن الصلوة والصوم وقراءة القرآن فاقتلنى تؤجروا وأسرّيح.
فيكى القوم وذهب فتبعته الى داره وقلت: يا شيخ
ما معنى هذا. قال: ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم
من قتل ...»

وبين الحلاج لمدة تسع سنوات، ثم عوقب بأشد العقوبات،
وقطعت يده ورجلاه وهو يضحك، ثم صلب فى ٢٦
مارس ٩٢٢ على شاطئ البحلة ...

وقال فريد الدين عطار المؤلف الصوفى الفاريسى (الترقى
١٢٢٠) عندما ذكر الحلاج فى كتابه «تذكرة الأولياء»،

«إن فقيراً من قراء بغداد مر به فى مساء اليوم الذى عوقب
فيه، فسأله: يا شيخ ما هو المشق؟ فأجابته الحلاج:
إنك تراه اليوم وغداً وبعد الغد؛ وفى هذا اليوم قتله
وفى اليوم التالى أحرقوه وفى اليوم الثالث ذروا رماده
فى الرياح ...»

ولا عجب أن موت الحلاج الغريب وإعدامه قد جذب
اهتمام المؤرخين واثراً عميقاً فى قلوب الخلق وبخاصة
فى قلوب المتصوفين عن قصد أو خوف وإن كان أكثرهم
قد عادوه وأنكروه واعتبروا دمه حلالاً. وحكى أبو العلاء
المعرى أنه لاقى فى بغداد طائفة من الناس واقفين على شط
الدجلة ينتظرون رجوعه من أعماق المياه التى كان رماده
قد نثرت فيها منذ مائتى سنة ... وقال طه عبد الباقي
سرور فى آخر كتابه المذكور مشيراً الى صريح الحلاج فى
بغداد:

«ومن العجب أن الصريح لا يضم جسداً ولا يجرى
رفاتا، لقد اقم ريزاً وذكرى، لروح لم فى أفق الحياة،
كما يلتصق الشباب فى أفق السناء، ثم احترق كما يحترق
كل شباب، يطل على الوجود، بنور لا تحمله العين؛
ذلك هو صريح الحلاج الشهيد، الذى لا يضم رفاتاً،
لأن الكون كله هو الذى ضم رفاتة، احتضن ذراته.»
وقد قال الحلاج نفسه فى قصيدته «اقتلنى»:

فاجمعوا الأجزاء جميعاً	من جسم نيرات
من هوا ثم نثار	ثم من ماء فيرات
فازرعوا الكل بأرض	تربها ترب موات
وتعاهدها بسقى	من كؤوس دالرات
من جوار ساقيات	وسوق جاربات
فاذا تمت سبعا	أثبتت خير نبات

وإذا سلأنا كيف نبت هذا النبات أى شهرة الحلاج
وذكره الجميلة فنجد جواباً لذلك فى آثار الأستاذ
ماسينيون. وقد أثبت العلامة المذكور أنه توجد أربع
سلاسل روحية فى انتشار ذكره وأفكاره، وادعت طاقة
القاضى الشافى ابن سريج وهو من لم يعضوا حكم
الاعدام قاتلاً ان شطحات الصوفية ليست تابعة لأحكام
الشريعة.

ثم أن عبد الرحمن السلمى قد استفاد فى تفسيره (الذى
لم ينشر بعد مع أنه أهم منبع لتأريخ التصوف فى القرنين
التاسع والعاشر للميلاد لما يحتمل من عليه من المعلومات
القيمة عن نظريات الصوفيين) عن تفسير الحلاج المقفود
ونشر بذلك أفكاره فى حلقات الصوفية.
أما الشيخ ابن خفيف الشيرازى (المتوفى عام ٩٨٢م)



زهرقة مركبة من Acenaphthen من مابلور.

فوتو: مانفريد كاجه Foto: Manfred P. Kage

من تقويم: Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69, Aocidentia Druck- und Verlags-GmbH, Düsseldorf

الذي كان قد زار الحلاج في سجنه وكتب عنه بعض اشعاره وشاهد إعدامه فهو من اشد المتعدين فيه حتى انه ساهم وعلماء رباناه وانتشرت قصة الحلاج بيد مريدبه في ايران.

اما السلسلة الرابعة فهي تأثير تلامذة الحلاج ومريدبه الذين هربوا بعد ان وقع له ما وقع واختبأوا في ايران وآسيا الوسطى، ومن المعلوم ان الحلاج كان قد سافر الى الهند والسند والى ما وراء النهر وفارس، وجمع مريدبن كثيرين في هذه الامحاء، وكتبهم وكتابه وحافظوا على مكانته المكتوبة بأجمل صورة على الأوراق المذهبة المزينة. وهم الذين وفقوا في نشر ذكره في بلاد القرس وفي حفظ ميراثه الرواسي. ومن هنا فاض اسمه الى الشعر الفارسي والتركي والسندى والبجاني والبشتو والبنكالي وما يلي ذلك من اللسان في دار الإسلام، وإن كانوا قد بدلوا أفكاره تبديلاً، فقد صار والحلاج عند شعراء ما وراء النهر، بطل ملحمة الخلود الكبرى، ورائد الحب الإلهي، الذي صعد على معارج الشوق والوجد، الى سدة التورسني، حيث يغشى هناك القلب ما يغشى من أفواق وهبات ومعرفة وتجليات» (هكذا قال طه عبد الباقي سرود).

هذا وعليتنا أن نقول ان الصوفيين الكبار في ذلك العصر لم يتفقوا وافكار الحلاج، ولا تجرؤوا على ذكر اسمه في تأليفاتهم، ونرى الكلاباذي والقشيري والغزالي وغيرهم من المؤلفين يستشهدون في رسائلهم بكلمات الحلاج في التصوف دون أن يذكرها اسمه بل يكتبون وقال أحد الصوفية» او وقال بعضهم... إلا ان المجهوري الذي هاجر الى مدينة لامور حيث توفي عام ١٠٧١م، ألف كتابا خاصا في الحلاج على ما قال في رسالته المشهورة الفارسية وكشف المحجوب، التي جرى فيها اسم الحلاج مرارا.

وإن سكنت المؤلفون في موضوع التصوف عنه حتى أواخر القرن الوسطى أو أنكروه أشد الإنكار، فقد أحبه الشعراء، بالخصوص في العالم الإيراني. وأول من ذكر الحلاج في شعره - إن نعمض النظر عن ابن سعيدي بن أبي الخير الذي لسنا ندرى أمره في الواقع مؤلف رباعي مخبر في الحلاج أم لا - هو الشاعر الفارسي السنائي (المتوفى حول ١١٤١) الذي صنف شعره الصوفي الجليلي للمسيح بمديقة الحقائق في مدينة غزني في أفغانستان، وقال أن الحلاج «وصل في الظاهر الى الصليب وفي الباطن الى الحب»، وصارت هذه القافية وهي بالفارسية «داره (اي صليب) رويازه (اي حبيب) بعد ذلك كثيرة الاستعمال عند الشعراء المتأخرين. واذ بقافية أخرى يسهل استعمالها

في الشعر الفارسي والركبي وهي «الحلاج - معراج». وكان الحلاج نفسه قد اشار الى ان الشهادة على قمة الصليب هي معراج للعاشق الصادق.

وقد عاش في الوقت نفسه اي في اوائل القرن الثاني عشرم متصوفان مشهوران في «السلسلة الحلاجية» وهما احمد غزالي، اخو الإمام أبي حامد الغزالي ومؤلف كتاب نفيس عميق في العشق الحقيقي، وعين القضاة المملئاني الذي أعدم عام ١١٣٢، وهو من مفسري آثار الحلاج، وكثيرا ما استشهد بكلمات الحلاج وبيانه في المدافعة عن نظريته الصوفية، ولعله اول من اسند على الرباعي المشهور الذي انشده الحلاج قبل إعدامه قائلا :

ندي غير منسوب الى شيء من الخيف
دعاني ثم سقاني كفضل الضيف بالضيف
ولما دارت الكأس دعا بالنطق واليسيف
كلما من يشرب الراغ مع التثني في الصيف

وقد وصف فيه المشقوق العالم الذي أقبل الى العاشق ليقتله، وكان الحلاج قد دعا اليه قائلا:

صار كل قلبوا فيك داعية

للسقم فيها وللآلام لإسراع ..

او أنه قال:

أريدك لا أريدك للثواب

ولكني أريدك للعقاب

فكل ما ربي قد نلت منها

سوى ملذوذ وجدى بالعذاب

فدعى عين القضاة أن جوى العاشق وهواه يبلغنا حدهما الأقصى عند تجربة العذاب والبلاية الذي جاء من المشقوق الإلهي بل هو المشقوق نفسه؛ حتى ان العاشق يصيح في غاية الهوى عندهما يقرب منه السيف ويا ما أجمل المشقوق والسيف بيده»

وقد صار هذا العشق المشتاق الى البلاء أحد الخصوصيات في الشعر الصوفي في الهند والباكستان فيها بعد، وإن كان معروفا في الشعر الفارسي كذلك. أما في الهند فكان كتاب عين القضاة المعروف بلوائح أول كتاب منشور ترجم الى اللغة الأردوية في القرن السادس عشر، ولولا انه كان مشهورا ومحبويا قبل ذلك لما قام بترجمته أحد؛ اما بعد ذلك الوقت، كثر تأثير هذه الأفكار وشاع في الحلقات الصوفية في الهند على ما نراه فيها بعد. اما الصوفي الإيراني الذي شرح آثار الحلاج باللغة الفارسية فهو روزبهان بقلي الشيرازي المتوفى عام ١٢٠٩، ولا يوجد

في إيران ولا في توران من تعمق في كتب الحلاج
واشارته تعمق هذا العالم الماروف، وقد شرح «كتاب
الطائوس» للحلاج والكثير من شطحياته ونقل منه ما نقل
وغير ما فسر ليسهل على أهل المعرفة إدراك هذه المعاني
او قسم منها على الأقل .. وما أقصحه في مدحه للحلاج:
«هذه العقدة على قمة قاف الأزل ... بستان المعرفة،
يا صبيح الحية، وردة الحكمة ...» ومن الواجب على كل
من يريد فهم الحلاج ان يرجع الى آثار روزبهان بقى
المشورة على يد الأستاذ كوربان H. Corbin، وقد استقى
الأستاذ ماسيين معلومات قيمة لا عدد لها من مخطوطات
هذه الرسائل قبل ان تطبع.

مع ذلك لم تكن تأليفات روزبهان هذه معروفة الا في
محيط الصوفي الضيق فقط، وتادرا ما اطلع عليها غيرهم.
اما المنبع الآخر الذي قوى «الجران الحلاجي» في التصوف
الإسلامي وسقى أذهان الخواص والعام وأفاض المعلومات
حول حياته الى الشرق والغرب، فهو فريد الدين عطار
الصوفي الشاعر المورخ الذي توفي الى رحمة الله في مدينة
نيسابور عام ١٢٢٠ عند هجوم المغول. وذكر هو في
وتدركه الألباء» ترجمة الحلاج بتفاصيل عديدة ولطه
زاد فيها بعض النقاط وجعل الحكايات تجميلا وحسن
الروايات تحسنا، وصور كذلك التصوير الكلاسيكي لشهيد
العشق الإلهي، وما من شاعر في الهند والسند والاناضول
إلا وقد استعمل العبارات التي توجد في تأليف عطار هذا،
وما من مصوف في شرق دار الإسلام وغربه إلا وأخذ
معلوماته عن هذا الكتاب القيم المفيد. اما عطار نفسه فلم
يذكر الحلاج ذكرا جنينا في مؤلفه المشهور المذكور فحسب
بل ايضا اشار اليه في ديوانه غير معلومة. فإنه اعتقد
ان هذا الصوفي الشهيد كان قد تراه له ليشرده بعد
وفاته بمائتي وخسين سنة، فصار مريده الروحاني، فيحق
أن يقول في أحد أبياته:

إن نفس التار التي وقعت في روح الحلاج
قد وقعت في روحنا نحن ايضا ...
وقد ادعى انه جاوز رتبة الحلاج في السلوك الروحاني قائلا:
قد قلنا في بغداد الأزل «أنا الحق»
قبل ان نخلق الصليب والحبل
أي كما ان ابن الفارض انشد في خمرته انه
شربنا على ذكرى الحبيب منامة
سكننا بها قبل أن يخلق الكرم

واشار بذلك الى معادة العشاق وتظاهرات الحب الإلهي
الجمالية، وهكذا رمز عطار في بيته المذكور الى البلاء،

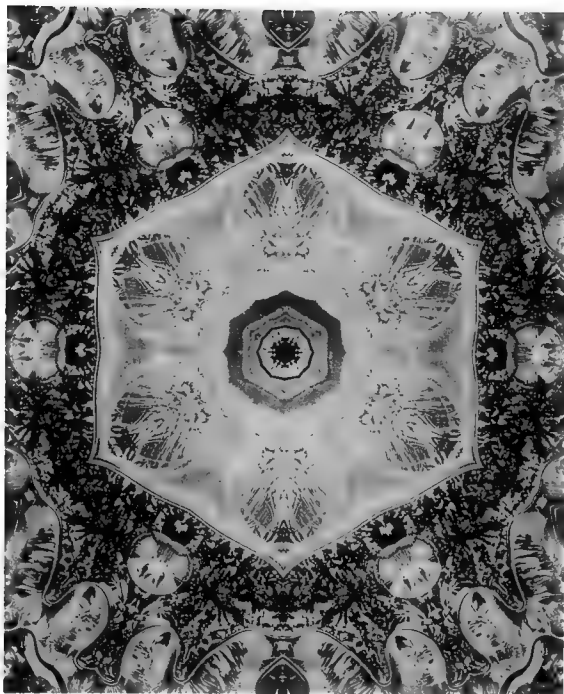
الابتلاء الذي يهيب للماشقين في هذا الكون وهم لا
ينتظرون الا الموت والشهادة، لكي يرجعوا الى المشوق
المرمى ... ومن الغريب ان عطار الذي أكثر من ذكر
مرشده الشهيد في تأليفاته ونشر افكاره صار - بشوره
رمزا لعاشق المقتول في تاريخ الشعر الصوفي، فنجد اسمه
في الشعر السندي والبنجابي يجانب اسم الحلاج، وكلاهما
شهيدا المشق، المقتولان على يد الفقهاء مثلا قتل شمس
الدين تبريزي، مرشد مولانا جلال الدين الروي، او مثلا قتل
سرمود الشاعر الصوفي في الهند (أعدم عام ١٦٦١ في دلهي).

جرى التقليد الحلاجي من عطار الى الشاعر الأشعر
في تاريخ الأدب الصوفي باللغة الفارسية، أي الى مولانا
جلال الدين الروي، وكان يشغف بشخصية الحلاج وشغفه
اللائهائي، وكثيرا ما يصطفي في شعره التصوف العظيم
المعروف «بالمثنوي» أبيات الحلاج السابق ذكرها:

اقتلوني يا فتاني

التي يرى فيها دليلا على الإرتقاء المستديم والتطور الروحاني
الذي يتناهى الاتسان اقتداءا بمحدث الرسول «مؤيدا قبل
أن تموتوا. لأن كل «موت» روحاني، وكل فناء يورد
الى قيامة جديدة، الى حياة جديدة. ولكن مولانا الروي
لا يرى في هذه الآيات دليلا على التطور النفساني فحسب
بل ايضا على التطور المستديم، في الطبيعة نفسها حيث
يفنى الحجر، والراب ثم يثبت منه نبات يأكله الإنسان
والحيوان فقد اشترك بذلك النبات في الحياة الحيوانية
حتى انتهى الى الانسان، فهو، في دوره، قد عرف سر
الموت والقيامة وبقتاده عن انسانته يرتقى الى حد الملائكة
الكرام ويمجوز الخلق ويصل الى الخالق، او - كما قال
الروى - يصبح «علما»، أي انه يرجع الى «العلم
المتين» الذي عبر عنه بعض المتصوفين بأنه «هاهوت»
ما وراء اللاهوت. كل هذه الأفكار، وأكثر منها، متدرج
في تفسير الروي الشرعي لهذه الأبيات. وله في «المثنوي»
نفسه، ايضا شرح مشهور لصيغة الحلاج «أنا الحق»
ويشبه الصوفي الذي قال ذلك بالحفيد الذي يأتي في النار،
فيتبرجج بالحجارة ويتخذ لون النار وصفاتها حتى انه يظن
انه النار بذاته، فيدعو الناظرين بلسان الحال أن يلمسوه
ليصدقوا انه نار حقيقة، هكذا الصوفي في حال الفناء،
لا يرى الا الله وقد قن عن صفاته ويقول بكل اعضائه
«أنا الحق».

واذ نفتح ديوان الروي المشهور بديوان شمس تبريز نجد
تلميحات كثيرة الى الحلاج، مشيرا الى درجته العالية
ومرتبته السنية بأجمل الرموز والتلميحات. وأخذ منه هذه



زخرفة تركية من قنسطنطين C ميلبور.

تصوير: مانفريد كاجه Foto: Manfred P. Kage

من تقوم: Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69. Accidentia Druck- und Verlags-GmbH, Düsseldorf

الأفكار والرموز كل من كان منسوباً إلى الطريقة المولوية في تركيا، وكذلك الشعراء في الدولة العثمانية حتى للشيوخ غالب (المتوفى عام ١٧٩٩ في استانبول)، وبعد ذلك الشعراء المحدثين في تركيا.

ولم يبق مولانا الروي المنبع الوحيد لتطور الشعر الصوفي، والتقليد الخلاجي، في تركيا، بل وتجد سلسلة تركية عضوة جاءت من تركستان. وقد سبق الذكر بأن الخلاج كان قد سافر في أوائل القرن العاشر للميلاد إلى تركستان وما وراء النهر وتأثر من طغحاته وحالاته بعض المصنفين التركستانيين الذين كانوا يؤلفون أشعارهم ومواظهم في اللغة العامية التركية لكي يفهم العموم حقائق الدين وأسرارها بسهولة. وسهم المصنف الواعظ أحمد اليسوي في أواخر القرن الحادي عشر الذي أشار في أبياته إلى الخلاج العاشق الصادق الموحد الشهود. وتبعه بالأناضول الشاعر الصوفي يونس أمره (المتوفى عام ١٣٢١) وهو أول من تغنى بعشقه وشوقه ووجدته واشتياقه في أبيات وزغزبات تركية عذبة جداً لم تزل محبوبة عند الأتراك حتى يومنا هذا؛ ويحس يونس أمره أن في حال الوجد لا فرق بينه وبين منصوره — هكذا سمي الخلاج في كثير من الأشعار الفارسية والتركية وهذا هو اسم أبيه — وأنه قد وصل إلى مرتبة وأنا الحقء مثلاً وصل إليها الخلاج، ويحقق أن نفسه أصبح تارة هذا الصوفي الشهيد وتارة الجلال، وتارة العاشق الكاشف عن السر الإلهي وتارة الفقيه القائل بالحلل دمه، لأن كل هذه الظواهر ليست إلا تجليات الحقيقة الواحدة.

كان يونس أمره شاعراً متجولاً، افتخر بأن خصائص شعر المشوق كانت الحب الذي خلق به على الصواب، ولكنه لم يشغل بإيجاد نظام فلسفي وصوفي أسند إليه هذه الأفكار والعبارات، بل اقتنع بأن يتغنى بعشقه بأحلى الرموز. أما مصنف تركي آخر عاش بعده بقرن واحد وهو نسيمي، فقد أعلن رسماً وأنا الحقء وأشار إلى نسبة الروحية بالخلاج في قصائده المملوءة بتلميحات ورموز. كان نسيمي عضواً في الطريقة الخرفوية التي هي من فروع الشيعية. وما زال هذا الشاعر في ادعائه وأنا الحقء وما يشبه ذلك إلى أن قتلوه في مدينة حلب عام ١٤١٧، وكان قد توشأ بدمه على ما قيل، أي أنه قلد مرشدته الكبير الذي قال عندما قطع يده ورجلاه يجب: «على العاشق أن يتوشأ بدمه».

وهنا مثال آخر لتقليد الخلاجي في الأناضول وهو يير سلطان أيدال، داح شيعي كذلك، شقته إلى العثماني في مدينة سيواس حوالي عام ١٥٦٠ لدعوته على السلطان

لشاه الصفوي الإيراني. وكان يير سلطان أيدال هذا شاعراً فصيح الكلام، شكى في أحد قصائده وقد ألفها وهو في السجن، من ظلم الحبيب وأن الأصدقاء كلهم قد غادروه حتى أن أحسب أنني وردة إليه جرحه بها... وهذه إشارة لطيفة إلى رواية من روايات عطار عن الخلاج قال أن الناس سبوا في رجم الخلاج يوم اعدامه وأخذوا يلقون الأحجار عليه، ولم يفتح فاه للشكاية، أما صديقه أبو بكر الشبلي فألقى وردة، فصاح الخلاج صيحة عندما أصابته، فقالوا «ما هذه الصيحة، فأ شكت بكلمة ولا بصوت من هذه الأحجار، وتشكو من وردة؟» فقال إن الشبلي عرف أنه لا يليق به أن يشرك معهم ليلقى شيئاً على. وضرب الناس في هذه الواقعة مثلاً يجري على السنة الخلق في تركيا وهم يقولون إن الوردة التي ألقاها الحبيب أكتناه.

كان يير سلطان أيدال المذكور أحد الشعراء المهاجرين في طريقة البكاشية، ومن السهل أن نعد امثلة عديدة لطية الخلاج وتقليده عند أهل هذه الطريقة وفي قواعدها وعادتها. يوجد مثلاً في ميدان (صانلق كبير) الخلقاء البكاشية مكان يدعى «دار منصوره أي «صليب الخلاج» وإن أراد أحد الانتساب إلى الطريقة والبيعة للشيوخ اهدوه في أثناء مراسم الانسحاب إلى هذا المكان ووضوه حلاً في عنقه رمزاً به على أن العاشق أي المريد قد مات عن هذه الدنيا القانية ووصل إلى ميادين المشوق الإلهي. وإن قرأت الأشعار البكاشية منذ القرن الخامس عشر إلى القرن العشرين تجد فيها إيماءات غير معدودة وإشارات لطيفة إلى «المنصور الخلاج» الذي افشى سر الوحدة الأصلية، سر الرصال وبلغ التوحيد في شهادته. ولا شك أن الطرق الصوفية بسبب علاقتها مع النقابات الصناعية لعبت دوراً كبيراً في تعميم هذه الأفكار والقصص، ومن العلوم إلى لكل طائفة من الصناعات ولها خاصتها، فمثلاً احرص النخيلطين، حادو التي للمحادين وهكذا؛ أما الخلاج فهو الذي أنشأ الخلاجيين، وأذكر أن أتى إلى دارنا في استانبول حلاج لتحليل قطن القراش وأنه حكى قصصاً كثيرة عن «السولي الختم منصوره». وكذلك وجد في كجرات في الهند صنف من الخلاجيين يدعون المنصوريين أي أن الخلاج هو طيهم الخاص.

وإن كان للطريقين المولوية والبكاشية حصص عظيمة في نشر روايات الخلاج في تركيا، فكان دور الطرق الأخرى شيئاً لذلك في غرب البلدان الإسلامية وشرقها. ومنها الطريقة القادرية التي انتشرت من بغداد إلى مراكز شتى

وبالخصوص الى الهند. كان مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني قد وصف الحلاج في مقالة حبيبة قال فيها: «طار طائر عقل بعض العارفين من وكر شجرة صورته، وعل إلى السماء خارقاً صنوف الملائكة، كان بازياً من بزة الملك غيط العنين غيط «وخلق الانسان ضعيفاً»، فلم يجد في السماء ما يحاول من الصيد، فلما لاح له فرسة «رأيت ربي»، ازداد تحميره في قول مطلوبه «فأينما تولوا فثم وجه الله»، عاد هابطاً الى حقيرة غطة الأرض لمكبس ما هو أضع من وجود النار في قمر البحار، تلفت بعين عقله فما شاهد سوى الأفكار فلم يجد في الدارين مطلوباً سوى محبوبه، فطرب فقال بلسان سكر قلبه «وأنا الحق»! ترمي بلعن غير معهود من البشر، صفر في روضة الوجود صفيراً لا يليق لبني آدم، لحن بصوته لحناً عرضه لحظه، ونودي في سره «يا حلاج اعتقدت أن تترك وحولك بك، قل الآن نيابة عن جميع العارفين «حسب الواجد افراد الواحد» قل «يا محمد! أنت سلطان الحقيقة! انت انسان عين الوجود! على متبة باب معرفتك تخضع اعناق العارفين، في حمى جلالتك توضع جباه الخلائق أجمعين».

ولما جاء أتباع الطريقة القادرية الى بلاد السند في القرن الرابع عشر والخامس عشر ليملاذ وجعلوا هناك تقليداً حلاجياً قوياً. فإن اعضاء الطريقة الصوفية السهروردية، ومنهم بهاء الدين زكريا اللطاني، كانوا قد نشروا هذه الأفكار والعبارات في وادي السند، واستمروا يستعملون الاصطلاحات الحلاجية لمدة طويلة فيما بعد (انظر ما قاله غنديم جهانيان في مدينة اوج المتوفى عام ١٣٨٤). وكان أحد افراد هذه الطائفة الشاعر الفارسي فخر الدين العراقي الذي عاش في خاتقاه الشيخ بهاء الدين زكريا المذكور أكثر من عشرين سنة، وهو يشير في غزلياته الفارسية المليئة بالمشق والشغف، الى الحسين بن منصور الذي أصابه ما أصابه لأنه كان قد أفضى السر الإلهي.

ولكنه من الواجب علينا ألا ننسى تطوراً مهماً في التقليد الحلاجي وتبدلاً في صورته الشعرية في هذه العصور. فهو كان، كما أثبت الأستاذ مامينين، مثلاً لنظرية وحدة الشهود أي ان العاشق العارف يشهد الوحدة لمدة فئاته فقط ويشهدها كتجربة روحية خاصة لنفسه، أما عند رجوعه الى المقامات الذنوبية فيحقق أن هذه الوحدة شهودياً لا وجودياً ولا يقبب الفرق بين الرب الخالق والمبد الخلق إلا لنفس العاشق في آن الوصال، لا غير؛ وتطلق الروح الإلهية القديمة على لسان الانسان المحدث، وفي هذا

الوقت تجعل الانسان آتياً وشاهدها في الدنيا. ثم أن ابن عربي (المتوفى عام ١٢٤٠)، شيد نظامه الصوفي المحيط على أساس نظرية وحدة الوجود، وانتشرت هذه النظرية الى سائر بلاد الإسلام، ولم يعد هناك متصوف أو شاعر يقاومها، بل قبلها الجميع بيد السرور، وفسروا شطحيات القدماء بواسطة حتى أنهم رأوا تاريخ التصوف كله في ضوء هذه النظرية، أي أنه «لا موجود إلا الله» أو «بالفارسية» - «مهم أوست» - هوكل شيء. وعقلوا على كل الحلاج كذلك كأنها نفاذت من هذه الوحدة الأصلية الشاملة الوجودية، وجعلوا صيحته «أنا الحق» المفتاح السحري لأسرار التوحيد الوجودي.

ولا عجب أن هذه النظرية تطلعت سريعاً في بلاد الهند حيث احتوت الفلسفة الدينية القديمة الهند على هذا الفكر أي أنه لا يوجد إلا حقيقة أصلية واحدة وأن مقصد الانسان الأعلى وغايته العليا معرفة هذه الوحدة الأصلية. لذلك نجد هذا التصير الجليد لكلمات الحلاج عند شعراء الهند المسلمين، سواء أقرأ أشعارهم ورسائلهم بالفارسية أو بالأردية أو السنندية ومثل هذه الألسنة.

وهنا أمثلة غنثارة من التقليد الحلاجي في الهند: هنا الشاعر الفارسي الأصل جهانكير الماشي (المتوفى عام ١٥٣٩) الذي التقى في مدينة تته بالنسب بعد مجيء الأوزبك في أفغانستان، وألف كتاباً منظوماً فارسياً في الموصظة والترية الصوفية عنوانه «مظهر الآثار»، يصف فيه بصراحة تامة وأسلوب ظريف ساذج حياة الحلاج وفاته، إذ قال «هذا الصوفي الذي تجرد مثل الألف ... الذي اشعل النار في قطن الحياة ...»

وهناك ولي العهد للسري المغولي في الهند، دارا شوكو المنسوب الى الطريقة القادرية، وكان أحد المعتندين في الحلاج وعالج أحواله في كتابه «سيفية الألباء» و«سير العارفين» كما أنه وصف قصصه في أبيات فارسية له؛ غير أن أخاه أوزبك زيب الشديد التصبب أعلمه لثباته الى التصوف والزينة ولأسباب سياسية أخرى؛ ومثلما وقع لهذا الفرق الجليل القانع بالوحدة الأصلية (ومعنى ذلك أنه لم يفرق بين المسلمين والهندوس تقريباً قطعياً بل رأى في الأديان المختلفة تظاهرات مختلفة ونمطيات ملونة للحقيقة الواحدة الوحيدة) - مثلما وقع لدارا شوكو وقع كذلك لصديقه الشاعر سرمد الذي أعلمه التقهوا بعد قتل صاحبه بقتل، وهو الذي ترمي عنما دنا منه الجلال أن مقصده كان ويجيد الحب والصليب لأن صوت منصور الحلاج كان قد ضعف في هذه الأيام.

اما التأثير الأعمق لشخصية الحلاج وقصته في هذه القرون فيلبد من الأدب الصوفي القوي في وادي السند والبنجاب. ما من شاعر صوفي في هذه المنطقة إلا ويذكر اسم ذلك العاشق الشديد في آياته، ويكررها ثلاثة أوجه لشخصيته أو أربعة :

١) افاد الحلاج عن الوحدة الوجودية، الوحدة الشاملة للكون كله، ولذلك لا فرق بينه وبين الفقيه الذي حكم بقلته، كما أنه لا فرق بين الترك والمنطوس، بين القرآن والوردا - هكذا أن العاشق العارف تخفق هذه التظاهرات بأجمعها في نفسه إذ وصل الى ذيق الوصال، ورأى نفسه تارة مجنونا وتارة ليلي، تارة موسى وتارة فرعون، فإن كل شيء واحد.

٢) مات الحلاج قربانا لغضب الفقهاء الجاهلين، وهو رمز للمناقشة الأبدية بين علم الكلام والشريعة من جانب والمثق والعرفان من جانب آخر، أي انه يمثل العنصر الحي للتعامل في تاريخ الأديان، هذا العنصر الذي يحدد الشرع الجامد والكلام المتحجر، موقفا هؤلاء الذين كانوا قد نسوا معنى الدين الحقيقي لانهم تعلقوا بظاهر الشرع وحرفوا الكتاب المقدس أو أنهم تعمقوا في دقائق الشروح ولا ينظرون الى باطن النص. هكذا صار الحلاج مثالا أعلى للعشق الإنساني الخالف لبيسة الفلسفة والكلام؛ وإينا وجدنا في الشعر الفارسي والمندستاني إشارة الى هذا الجدال السرمدى بين الصوفي والمتكلم، بين العاشق والفقيه، يليق ان نرى هنا إيماءا الى قضية الحلاج.

٣) ان الحلاج كذلك مثال للحقيقة المرة ان الله تعالى يصيب بالبلاء من يبه، كما جاء في الحديث: وأشد الناس بلاءا الأنبياء، ثم الأولياء، ثم الأئمة فالأمثل. لذلك يود هؤلاء الشعراء تعديد عدد كبير من الانبياء والأولياء الذين ابتلاهم ربهم، منهم يوسف الذى اتى في بحر وأيوب الصبور وذكربا الخ، وجعلوا الحلاج واحدا منهم، ولربما أشهرهم.

هكذا شاعت شهرة الحلاج في قرى الهند - باكستان، تنشأ أحواله العاشق الثانية في جبال افغانستان، والقلاحيون في البنجاب، والملاحون على شط نهر السند، وقد لاقيت عام ١٩٦١ في قرية صغيرة في السند قرية من حدود البلوجستان، طائفة من «القرالين» أي الموسيقين، الذين يطوفون البلاد بقرنوين وبنتوين، وأذ بشعر يرددون فيه بعد كل بيت :

سلوا العاشقين عن شروط العشق
وإن لا تصدقنى فسلوا من مثل منصور.

وهنا شعراء آخرون في دار الإسلام ألقوا قصائد في «قصة المنصور» بالعربية وبالتكية (شعر لمردي عام ١٥٩٥م)، أو بالأردية (شيو راج بوري في وسط القرن الثامن عشر)، أو السندي (إمام بخش خادم عام ١٩١٨)، وعثر الأستاذ ماسينيون على مأساة دينية فارسية مدونة في القرن التاسع عشر، تدو فيها مناسبة غريبة بين الحلاج وولده الروضاني، شمس الدين التبريزي ومولانا الروي الذين نسجهم مؤلف هذا الشعر في نسج غريب، ويذهب هذه المأساة رواية أخرى من الأساطير الشعبية في جزيرة جاوه. هي أن فتاة ابتلعت قسما من رماد الحلاج الذى طرح في الدجلة فصارت حاملا فولدت مرشدا كاملا اى ولدا روحانيا لشيد العشق ...

وإن كان أهل البدو والقرى افادوا عن شوقهم مستعملين اسم الحلاج، فإن شعراء البلاط في مراكز الهند كذلك قد استعملوا اسمه أو أوموا اليه، واطن انه سيكون اسهل لنا ان نرتب فهرسا لاسماء اولئك الشعراء الذين لم يذكرنا اسم «منصور» أو يفتوا بقضائه، من ان نعد هؤلاء الذين أشاروا اليه ورمزوا به، سواء أكانوا في الهند أو في تركيا. وبلغت شهرته حدا حتى أن المجانين استعملوا كنيات وإشارات مأخوذة عن أخبار الحلاج وشطحياته، وعلى وجه المثال تذكر الشاعر الأردى أكبر الله ابادى (المتوفى ١٩٢١) الذى هجا تقليد المسلمين للاروين وهاجم الأفكار الحديثة الغربية، ومنها النظرية الداروينية يقول:

قال منصور وأنا الحق، وقال داروين وأنا قرده
وقال صديق لي ضاحكا «ان المرء عند ظنه».

وعلى ان تقدم مثالا آخر مأخوذا عن عبارات الحلاج وهورز القرأش الذى يطير حول المصباح، رز عريق جاء الحلاج به في الباب الثانى لكتاب الطوايسين حيث يقول: وأفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالحقيقة، والمواطر علاتق، وعلاقت الخلائق لا تصل الى الحقائق، والإدراك الى علم الحقيقة صعب، فكيف الى حقيقة الحقيقة، الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دين الحق.

القرأش يطير حول المصباح، الى الصباح، ويعود الى الأشكال، فيخبرهم عن الحال، بألفاظ القال، ثم يرحم بالدلال، طمعا في الوصول الى الكمال. ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول اليه حق الحقيقة.

لم يرضى بضوءه، وحرارته، فيلقى جملة فيه، والأشكال ينتظرون قدومه، فيخبرهم عن النظر، حين لم يرض بالخير،

انه لا يبق اى صوت بعد ان يبلغ الماء درجة الغليان
ويصير بخارا ساكنا قائما ...
وهنا ملاحظة أخرى لا تبعد عن هذا المفهوم، وهى
أن الحلاج يشبه إناما ضيقا قد كسرت قوة الهيجان،
او أنه قد ذاب زجاجه فلم يطق قبض محتوياته فأفشى
السرياني وهو مكسور مقتول ... اى ان قواه الروحية
لم تستطع السكوت والفتنة الكامل. ويقول الشاعر مبرزا
غالب المثقف ١٨٦٩ في دلي، في أحد أبياته الأردية
في هذا الميدان :

إن قطرنا في الحقيقة بحر ولكنا
لا نقدر الحلاج الضيق الإناء ...

ويبدو من هذه الأمثلة القليلة أن المتصوفين المذكورين
وإن كانوا يتكبرون على الحلاج بعض أقواله ويناقضونه
فلا تمنعهم تلك المناقضة من استعمال اسمه في اشعارهم
وكتبهم حتى أنه ازدادت شهرته عن هذا الطريق، وإن لم
يكن فيها بعد إلا رنزا واسما مثل اسماء مجنون وليلى او غير
اوغيرهم. ولا اظن أن كل من ذكر هذا الاسم في تأليفاته
او كل من استعمل هذه الكتابات اللطيفة في الأشعار
الحزبية الجميلة كان على علم بما كان عليه دور الحلاج
التاريخي الحقيقي، أو متى عاش، لإنهم عرفوه فقط كرمز
مقبول لبعض أسرار الحق والدين، لا غير.

ومن الغريب العجيب أن في إيماننا هذه، وبالذات في أثناء
السنوات الأربعين الماضية، بدت علاقة جديدة بالحلاج
في بلاد الإسلام بأجمعها. لا شك أن هذه العلاقة الزائدة
ترجع، على الأقل في أصولها، الى بحوث الأستاذ ماسينيون
وتأليفاته التي ايقظت المفكرين المسلمين، ونشاهد هذه
النهضة الحلاجية في المسلمين بالهند - باكستان و تركيا،
وفي بلاد العرب.

أما المسلمون بالهند فكان شاعرهم الكبير وفيلسوفهم العظيم
الشأن محمد اقبال (انظر فكر وفن ٧) الذي يلقبه أهل
الباكستان الولد الروحاني لمملكتهم، قد اظهر علاقته بالحلاج
أول مرة في أطروحته التي عالج فيها الفلسفة الصوفية
في ايران (١٩٠٧)؛ بحث في هذه الأطروحة عن الحلاج
واصفا اياه على عادة الفقهاء والمتصوفين القدماء كمثل
أصيل لنظرية وحدة الوجود؛ ولكنه بعد خمسة عشر سنة،
إبتداء بمطالعة تأليفات ماسينيون، واكتشف سر الحلاج
وشخصيته الجذابة. وتعمق في البحث عن هذا الصوفي،
ومجمله بعد بضع سنوات أخرى عند إلقاء محاضراته الستة
المشهورة (١٩٢٨) في تجديد الإسلام وإحياء علومه الدينية
يذكر الحلاج بين المثقلين الأكثر أهمية للتجربة الدينية

فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا، متظاهرا، فيبقى بلا رسم
وجسم واسم ووشم، فلاي معنى يعود الى الأشكال،
بأى حال بعد ما حاز، صار من وصل الى النظر، استغنى
عن الخير، ومن وصل الى المنظور استغنى عن النظر.
ومن هنا اتخذ الشعراء والمتصوفون وانتشروا في الشرق كله،
وكذلك في الغرب؛ وقد أثبت الأستاذ شيلر H.H. Schader
ان جوته وجد هذا الرمز في أحد اشعار الشاعر
الفاوسي سمدى، واستحسنه وألّف فيها بعد قصيدة مشهورة
تحتوى على رمز القراش الذي يطير حول الشمع ويلقى
نفسه فيه شوقا لنوره وناره حتى يموت وينال حياة
جديدة اعلی من هذه الحياة الدنيا ... ومن العجيب أن
هذه القصيدة المسماة Selige Sehnsucht هي انعكاس
لصوت الصوفي الكبير بعد ٩٠٠ عام وفي وسط العالم
الغربي النمساوي ...

ومع ان شخصية الحلاج أصبحت الرمز الشرى المحبوب
عند الخاص والعام، وإن تعابيره لم تزل مستعملة في الأشعار
والروايات الصوفية وغير الصوفية، ما زال الفقهاء والمتكلمون
يتكبرون ويكرهونه، وذبح مذهبهم الى حد ما أنصار
الطريقة التقييدية التي أسست في تركستان في القرن
الرابع عشر، ثم أخذت تنتشر في الهند في أواخر حكمية
الامبراطور أكبر (المتوفى ١٦٠٥) المشهور بتأييده للصوفية؛
فهم اعتبروا الحلاج تارة ممثلا لفكرة الخلوية، وتارة ممثلا
لنظرية وحدة الوجود، وهذا ما جعلهم يناقضونه كل المناقضة
وينفرون منه بشدة؛ وقد عبر إمام هذه الطائفة، وهو
أحمد السهرندى (المتوفى ١٦٢٤) باللقب بمجدد الألف
الثاني الإمام الرباني، عن رأيه قائلا انه يجب على الانسان
الإقرار بالعبودية، اى أن يقول «أنا عبده»، لأن هذه هى
المرتبة العليا التي انتهى اليها الرسول الأكرم الذى قال الله
تعالى فيه وسبحان من أمرى بعبد ... ولا يليق
أن يترك المرء حدود العبودية ويدعى إلى وأنا الحق.
وكما ازدادت الطريقة التقييدية اتساعا في الهند كلما ازدادت
هذه النظرية الشافية للحلاج تأثيرا في قلوب الكثير
من المسلمين، كما أن نظرية ثانية شاعت كذا بين متصوفى
الطريقتين التقييدية والسهرودية، وهى أن الحلاج كان
لا يبلغ الا مرتبة معينة من مراتب السلوك ولم يوفق بالفناء
الكامل، وهذا ما يشير اليه أحد شعراء السند بقوله:

إذا طيخ القدر لم يعد نيتسما
ولا نجد في قصر الفناء صيحة «انا الحق»

اى ان حال الحلاج وكلامه وصوته الذى افاد به عن
تجربته، مثل صوت الماء في القدر عند تسخينه، ومن المعلم

بحقق مر قوله تعالى «ما ريت إذ ربيت» ... وقال الحلاج مخاطبا إقبال :

ماذا فعلت انا تفعل كذلك - إياك !
نشر الموت بالقيامة - إياك !

ومن الطرف الآخر عقد إقبال مناسبة عجيبة بين مصير الحلاج ومصير الفيلسوف الألماني نيتشه الذي ذكره باحترام خاص وإن كان قد نقد بعض نظرياته. وإن قال عبد القادر الجيلي منذ ٨٠٠ سنة إن الحلاج كان قد ضل الطريق لتفقدان مرشد، فأعاد إقبال ذات الفكر في كلامه عن نيتشه، الذي كان صاحب همة عالية وبصيرة عيقة ولم يفهمه أحد في الغرب، ولم يجد من يكون هاديا له من نظريته المادية الدهرية إلى الدين الحق، وصار نيتشه في أوروبا «حاجلا بلا صليب».

ذكر إقبال كذلك في فلكل المشرى في «جاويدانامه» بعض آيات للحلاج في مكان الرسول الكريم، ومن المعلوم أن الحلاج كان قد خصص بابا من أبواب «كتاب الطواسين» الذي نشره الأستاذ ماسنين سنة ١٩١٣، للمح للرسول الذي هو :

أنوار النبوة من نوره برزت
وأنبأهم من نوره ظهرت
وليس في الأنوار نور انور وأظهر،
وأقدم من القدم
سوى نور صاحب الكرم

هتمة سبقت المم
وجوده سبق العلم
واسمه سبق القلم
لأنه كان قبل الأمم

ما كان في الآفاق ووراء الآفاق ودين الآفاق
اظرف وأشرف وأعرف وأنصف وأرفف وأعوف
وأعطف من صاحب هذه القصيدة

وهو سيد البرية
الذي اسمه أحمد
وتعنه أرحم
وأمره أوكسد
وذاته أوجد
وصفته أمجد
وهتة أفرد ...

وتحتوى نفس هذه الرسالة الصوفية كذلك على باب في دعوة إيليس الذي اعتبر نفسه الموجد الحقيقي لأنه لم

الموجة، أى أنه انتهى إلى «سلوة المنهى» والتجربة العمق التي يستطيع الإنسان أن ينهى بها. وقال محمد إقبال أن التصوف الكلاسيكي (أى التصوف قبل ابن عربى بالعموم وقبل القرن الحادى عشر بالخصوص) لا يقصد إلى فناء المخلوق الموجد كما تفنى قطرة التدى في بحور الذات الإلهية العظيمة المحيطة، بل أن غايته حلول هذه الروح الألهية أو، على ما قال إقبال، هذا الأنا Ego اللائحة، الذى يدخل في إحاطة المخلوق العاشق، على نحو الحديث القديمى «لا تسعنى السموات والأرض، ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن» - ومعنى هذا هو أن غاية المتصوف ليست فناء أنانيته بل بالعكس إبقاءه في هذه «الشخصية العظيمة»، هذا الأنا اللائحة، الذى هو الحى القيم، يحى الإنسان ومقبعه في حياته ... واعتقد إقبال أن الحلاج كان قد حقق الرابطة الشخصية بين الإنسان والله أى رابطة العشق الخالق؛ ورأى كذلك أن الحلاج الذى يترجم في قصائده صوت هذه الروح الناطقة التى تنفخ في صورها تنفخ إسرائيل يوم القيامة، كان، من بعض الأوجه، سابقا بل ومثالا له، حتى أنه افاد عن هذه النسبة والقربان في بعض الأماكن، وبالحاصة في شعره الكبير «جاويدانامه» الذى كان القصة الشعرية لمراحه الرسواي، يحكى فيه أنه أقام في كل واحد من الأفلاك مخاطب سكانه؛ ويلاق في فلك المشرى الشاعر المحتسنان ميرزا غالب والشاعرة الشهيدة البانية قره العين طاهرة، ومعهما الحسين بن منصور الحلاج، وهم الزنادقة الذين كانوا يعتقدون في حقيقة العشق الخلاق وفي تصفية القلوب بالبله والمذابح : يراه وفي صديدهم تارذيب العالمين، غمورين من الخمر الألهية، لابسين رداء «بلون الزهر الأحمر ...» ومخاطبه الحلاج ويصف له حال الزاهد وحال العاشق، وهو أن الزاهد ينتظر صور إسرائيل ليحشر من قبره ويشاق إلى جنة تجرى تحتها الأنهار وتوجد فيها الحور العين، أما العاشق فصار العشق له «الساعة» ويوم الدين، وما يروم من الأخرة هوروية للذات الإلهية ... ويعلن الحلاج أن ذنبه في نظر الفقهاء هو أنه نفخ هذه الصور الخاصة يوم القيامة أى أنه قوة هذا العشق الذى يحى الموتى ويوقظ القوم وهم نيام، صم، بك، وقد نسوا قيمة الروح التى هى «من أمر ربك». ولذلك يشبه الحلاج في شعر إقبال هذا قصيدته بقضية إقبال : فإن كليهما يهيم بإحياء المسلمين، ويمجادلة المتكلمين واهل الأشكال الفارغة من المعنى، وكلاهما يترجم بقوة هذا العشق الذى يربط بين الإرادة الانسانية والإرادة الإلهية برابطة وثى حتى أن الإنسان

يسجد لأدم بل ادعى انه قد اطاع إرادة الله الخفية
لا أمره الظاهر، فهو في نفس الحال الذي يوصف في
البيت المشهور:

القاء في البحر مشدودا وقال له
إياك إياك أن تبذل بالمساء

وصف الحلاج فخر ابليس وإن العذاب من طرف الله
مرجح عنده لأن الله ينظر إليه عندما يعاقبه ... لذلك
أضاف محمد إقبال شعرا في حق ابليس إلى هذا الباب
من «جوليدنامه»، كما انه ابداع في تأليفه هذا «وادی
الطواسين»، أي الوادی السرى حيث شاهد معنى النبوة،
احتراما لعنوان كتاب الحلاج ...

أما في تركيا، وطن النعنة البكتاشية، فالف شاعر صوفي
يقال له حسن زكي أقطاي، مسرحية عنوانها «منصور
حلاج»، وهذا في عام ١٩٤٢. ويكمن القارئ قد علم
أن في تركيا إذناك ما وجدت أي دراسة دينية منذ ١٥ سنة
تقريبا، لأن اتاورل كان قد غلق أوزيا والخوانق كلها سنة
١٩٢٥ عندما منع فعالية الطرق الصوفية على الإطلاق، ودامت
المساجد والجامع والمدارس مغلقة إلا القليل منها. ومع
ذلك اهتم هذا الشاعر بتأليف مسرحية في موضوع الحلاج
الذي كانت قصته معروفة في القرى وعند الأدباء مما،
وعسى أن المؤلف أراد نشر فكرة من الإحساس الديني
بواسطة هذه المسألة التي توجد فيها بعض الأخاني والقصاصات
ذات الحسن والمعبودة؛ ولكنه جعل البطل، أي الحلاج،
يفتخر بأجداده الإيرانيين، ويدعي أنه في الحقيقة من أهل
زردشت ... ولا يوجد أصل تاريخي لهذا الادعاء،
وإن كان الحلاج من أهل فارس ولكنه لم يتكلم بالفارسية
وكان جلده قد اهدى. ومع ذلك نجد في المسرحية بعض
النقط المهمة، ويغتمها الشاعر بحكاية الوردية السابق ذكرها.
ونعثر على تقاليد حلاجية أيضا في قصائد بعض الشعراء
المعاصرين التركية، منهم أمين أولكن وأوله شعريدل على
حس الوحدة الأصلية في يوم من أيام الخريف متى
يلذكر قول المنصور «أنا الحق»؛ ومنهم أيضا شاعر منسوب
إلى الطريقة المولوية وهو آصف حاتم جلي، أحد ممثلي
الانجاء الرمزي ثم ما فوق الواقعية في الأدب التركي؛ قال
في قصيدته المعنونة «منصور»:

جاءت الألوان من الشمس
ذهبت الألوان إلى الشمس
ماتت الألوان بدين الشمس

انا لا احتاج إلى الألوان
ولا إلى علم الألوان

جاءت الشمس من مكان
ذهبت الشمس إلى مكان
ماتت الشمس بدين مكان

انا لا احتاج إلى ضياء
ولا إلى الظلمات

جاءت الأشكال من مكان
ذهبت الأشكال إلى مكان
غابت الأشكال ولا ترى بعد

اضرب الطبل الأكبر
كل الأصوات مستغرقة في صوت واحد
منصور منصورووور ...

أما شعراء العرب فن الجليل بالذكر أنهم لم يطنوا في
ذكر الحلاج كما أطنب فيه شعراء النعم، مع أننا في أيماننا
هذه نشاهد علاقة جديدة بآثاره. ولعل أول من بحث
عنه من الوجهة الفلسفية كان الدكتور عبد الرحمن بدوي،
مؤسس الوجودية الإسلامية، وهو الذي قارن الصوفي الشهيد
بالفيلسوف الدانماركي كييركيجارد Kierkegaard الشهير،
والآن يجب على الاختصاصيين في تاريخ الفلسفة
الأوروبية تصديق رأي الدكتور بدوي هذا، وكذلك
تصديق رأي أقبال السابق ذكره. وما همنا هنا هو أن
هلين الأديبين المفكرين المسلمين، قد وضعاه في موضع
عال في تاريخ الحضارة، ولا شك انه جدير بذلك
الموضع الرفيع الشأن. — أما عن آثار أدباء العرب المحدثين
فنكتفي منها بذكر «مريثة الحلاج» للشاعر اللبناني «أدونيس»،
و«مأساة الحلاج» لتصلاح عبد الصبور التي كنا قد ابتدأنا
ببحثنا بها. ومع أن هذه المسألة لا تمحل إلا وجهة
واحدة لشخصية الحلاج وتكاد أن تهمل الوجهة الدينية
الصوفية، فانها تجلب اهتمام القارئ إلى الوجهة السياسية
الاجتماعية، ومع ذلك وفق الشاعر في ابداع مسرحية
عميقة التأثير لأنه أشار إلى سرفاة الحلاج الذي انتشرت
شهرته منذ ألف سنة في بلاد العرب والعجم كالمزم
الكامل لقوة الحب والشوق، إلى نقض سر الوصال في
آيات ساذجة لا ينساها من اطلع عليها قط ... عزوة،
مشقة، مشتاقة ... كما قال

انت بين الشغاف والقلب تجري

مثل جرى الدموع من اجفاني
وتحل الضمير جوف فسوادي

كحلول الأرواح في الأبدان
ليس من ساكن تحسرك الا

انت حركته غنى المكان ...

أدونيس موتية الحلاج

ADONIS: TOTENKLAGE FÜR HALLADSCH

*Deine Feder, vergiftet und grünend,
Deine Feder mit Adern, geschwellt von Flammen
Und von dem Gestirn, das von Bagdad steigend loht —
Unsre Geschichte und nahe Erweckung zusammen
In unserm Land, in unserm vielfachen Tod.*

*Auf deine Hände legt sich die Zeit,
In deinen Augen die Glut
Flackert zum Himmel auflodernd.*

*O Sternbild, das da von Bagdad aufbricht,
Beladen mit Geburt du und Gedicht,
O Feder, vergiftet und grünend!*

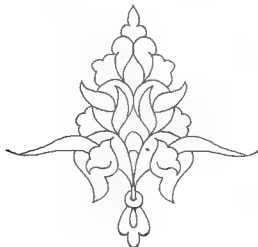
*Nichts blieb mehr für die, so von ferne kommen
— Trotz Tod und trotz Eis und Echo beklommen
Auf dieser Erde, auferstehungsträchtig . .
Nichts blieb mehr: nur noch du, und die Präsenz.
O Sprache galiläisch-mächtigen Donners;
Auf dieser Erde, rindenerflächlich,
O Dichter der Mysterien und der Wurzeln!*

ريشتك المسمومة الخضراء
ريشتك المنفوخة الأوداج باللهيب
بالكركب الطالع من بغداد
تاريخنا وبعثنا القريب
في أرضنا — في موتنا المعاد

الزمن استلقى على يديك
والنصارى في عينيك
محتاجة متحد للماء

يا كركباً يطلع من بغداد
محملاً بالشعر والميلاد
يا ريشة مسمومة خضراء

لم يبق للآتين من بيمد
مع الصدى والموت والجليد
في هذه الأرض الشورية
لم يبق إلا أنت والحضور
يا لغة الرعد الجلياليه
في هذه الأرض القشورية
يا شاعر الأمرار والجذور



قوله الحلاج

AL-HALLADSCH · AUS DEM DIWAN

Niemals steigt und niemals sinkt die Sonne,
Ohne daß nach Dir der Sinn mir stände;
Nie sitz mit den Leuten ich zu sprechen,
Ohne daß mein Wort Du wärest am Ende.
Keinen Becher Wasser trink ich dürstend,
Ohne daß Dein Bild im Glas ich fände.
Keinen Hauch tu ich, betrübt noch frühlich,
Dem sich Deingedenken nicht verbände.

Wollt' ich mich gedulden: doch
Herz kann fern von Herz nicht leben.
Dein Geist mischte meinem sich —
Näherkommen, fern entschweben . .
Ich bin Du, genau wie Du
Ich bist, und mein Ziel, mein Streben.

Welch Land wär leer von Dir, daß jene,
Dich suchend, bis zum Himmel gehen?
Du siehst: Sie schauen deutlich zu Dir,
Die Dich vor Blindheit doch nicht sehen.

Dein Ort im Herzen ist das ganze Herz,
Denn Deinen Platz rührt nichts Geschaffnes an.
Mein Geist hält zwischen Knochen Dich und Haut;
Verlör ich Dich — was, meinst Du, tāt ich dann?

Es hat mein Geist gemischt sich mit dem Deinen,
Wie Wein vermischt mit klarem Wasser sich.
Wenn etwas Dich berührt, rührt es auch mich an,
Denn immer bist und überall Du ich.

والله ما طلعت الشمس ولا غربت
إلا وجبك مقرون بأنفاسي
ولا خلوت الى قوم أحدثهم
إلا وأنت حديثي بين جلاسي
ولا هممت بشرب الماء من عطش
إلا رأيت خيالا منك في الكأس
ولا ذكرت لك محزوناً ولا فرحاً
إلا وأنت بقلبي بين وسواسي ...

قد تصبرت وهل يصبر قلبي عن فؤادي
مازجت روحك روعي في دنو وبمادي
فأنا أنت كما أنك أني ومسرادي

وأى الأرض تخلو منك حتى
تعالوا يطلبونك في السماء
تراهم ينظرون إليك جهراً
وهم لا يصرّون من العناء.

مكانك من قلبي هو القلب كله
فليس خلقي في مكانك موضع
وحطتك روعي بين جلدی وأعطاي
فكيف تراني إن فقدتك أصنع

مزجت روحك في روعي كما
تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء ممسني
فإذا أنت أنا في كل حال

Ich sah meinen Herrn mit des Herzens Auge
 Und sagte: „Wer bist Du?“ Er sagte: „Du“.
 Das Wo hat für Dich nicht Wo noch Stelle,
 Im Hinblick auf Dich trifft ein Wo nicht zu.
 Die Vorstellung hat von Dir keine Bilder,
 So daß sie erkannte: wo bist Du?
 Du bist es, der alles Wo umfasset
 Bis hin zum Nicht-Wo — doch wo bist Du?

In meinem Herzen kreisen
 alle Gedanken um Dich,
 Anderes nicht spricht die Zunge
 als meine Liebe zu Dir.
 Wenn ich nach Osten mich wende,
 strahlst Du im Osten mir auf,
 Wenn ich nach Westen mich wende,
 steht vor den Augen du mir.
 Wenn ich nach Oben mich wende,
 bist du noch höher als dies,
 Wenn ich nach Unten mich wende,
 bist Du das Überall hier.
 Du bist, der allem den Ort gibt,
 aber Du bist nicht sein Ort;
 Du bist in allem das Ganze,
 doch nicht vergänglich wie wir.
 Du bist mein Herz, mein Gewissen,
 bist mein Gedanke, mein Geist,
 Du bist der Rhythmus des Atmens,
 Du bist der Herznoten mir.

Du rindest zwischen Herzhaut und dem Herzen,
 So wie die Tränen von den Lidern rinnen,
 Und wohnest im Bewußtsein tief im Herzen,
 So wie der Geist wohnt in den Körpern drinnen.
 Nichts Rührungloses kann sich jemals regen,
 Wenn Du es nicht bewegst, verborgen innen.

رأيت ربّي بعين قلب
 فقلت من أنت قال أنت
 فليس لك أين منك أين
 وليس أين حيث أنت
 ليس للوهم منك وهم
 فيعلم الوهم أين أنت
 أنت الذى حرّرت كل أين
 بنحو لا أين فأين أنت

فما جال في سرّي لفرك خاطر
 ولا قال إلا في هواك لسان
 فإن رمت شرقاً أنت في الشرق شرقه
 وإن رمت غرباً أنت نصب عياني
 وإن رمت فوقاً أنت في الفوق فوقه
 وإن رمت تحته أنت كل مكان
 وأنت محلّ الكل بل لا محله
 وأنت بكل الكل ليس بفان
 فقلني وروحي والضمير وخاطري
 وترداد أنفاسي وعقد جناسي.

أنت بين الشغاف والقلب تجرى
 مثل جرى الدموع من أعضاني
 وتحمّل الضمير جوف فسوادي
 كحلول الأرياح في الأبدان
 ليس من ساكن تحريك إلا
 أنت حركته خفي المكان.

DEUTSCH VON ANNEMARIE SCHIMMEL

اليَدُ الْجَمِيلَةُ

بِشَاهِدِ مَآكِسِ مِيل

أثناء حصار الملك لودفيج مدينة دمشق تصادف أن قابل أحد قساوسة الفرنجة بين مسكرات جيشه ومشارف المدينة امرأة تحمل في إحدى راحتيها إناءً به فحم يتلظى لهيباً، وفي الراحة الأخرى جرة بها ماء زلال. فاستفهم منها الراهب: «ماذا أنت فاعلة بالماء الذي في جرتك، وبالوقدة في فمحك؟» أجابته قائلة: «كي أحرق الجنة بالنار، وأطفئ لهيب النار بالماء، عندئذ لن يحب الناس الله في المستقبل طلباً للثواب أو خوفاً من عقاب، إنما طلباً لوجه الحب وحده».

وعندما روى الراهب هذه الاجابة على مليكه اغتبط لهاكل الاغتباط، وراح يطرى ورج تلك السيدة وتقواها الى اوسحت لها بهذا الجواب.

قال ابن «آريستيني» غاطبا مستمعياً: «أقص عليكم هذه الواقعة لأنني أتمأسر أن أرى فيها تأكيداً لرأى. فلا بد أن كان لهذه السيدة أجمل يدين».

التي ضابط في جيش نابليون، أثناء الحملة الفرنسية على أسبانيا، بغجرية راح يسألها عن فن قراءة الكف التي كانت تمارسه ومثلها. وكان هذا الضابط من أهل مقاطعة «آريستيني». وبفضل ما تعلمه من هذه الغجرية استطاع أن يلاحظ تكوين مختلف الأيادي، وأن يضع ما جمعه من ملاحظات على مر سنوات طويلة في نظام خاص. حتى إذا ما نشر - بعد ذلك - ما وصل إليه من نتائج قوبل باستحسان كبير لم يقف على إقليهه، ولا على باريس وحدها. وعلى مر الأيام كانت ملاحظاته المتخصصة تؤكد له بعض ما سبق أن أدلت إليه معلمته الأسبانية. ومن ذلك أن أجمل الأيادي وأدقها تكثر في آسيا تجاه القوقاز. ولقد أطلق عليها «اليَدُ الروحية». وكي يدلل على رأيه راح يروي على خلاته واقعة حدثت خلال الحروب الصليبية، ولا زالت مسجلة في تاريخ «جوانفيل».



لعل القارئ قد أدرك من تلقاء ذاته أن هذه الأقصوصة الغريبة لماكس مل قد أعذت عن مصادر شرقية، فهي ليست إلا شكلاً جديداً للحكاية المشهورة عن رابعة العدوية. ولقد ذاعت هذه الرواية في الغرب في زمان الحروب الصليبية، وكما نعلم أن «جوانفيل» Joinville (توفي عام ١٣٠٧) - وزير الملك لويس التاسع (St. Louis) - كان قد وجد حكاية رابعة أثناء إقامته في فلسطين، فأعجب بها ونشرها في إحدى رسائله بعد عودته الى فرنسا ونعتقد إن نفس هذه الرواية المتواترة قد عرفت من قبل في الغرب، وذلك عند رامون لول (انظر ص ٣٦) الذي كان دأب البحث عن الحب المطلق مستخدماً أمثالا مستعملة من تاريخ التصوف.

أما كتاب جوانفيل فصار بدوره منبعا لكاتب آخر ألفه متصوف نصراني يدعى كاموس Camus في سنة ١٦٤٠:

La Carité ou le pourtrait de la vraie charité

وبعد هذا الكتاب واحداً من أهم المساهمات الأساسية في تدفق التوكل المطلق quietisme في حياة فرنسا الروحية. وكان مؤلفه قد سمي رابعة العدوية Carité، أي «حبة»، مودة وجعلها المثال الأمثل للحب الإلهي ... حتى أنه زود فقره

SSUFISMUS

SIVE

THEOSOPHIA PERSARUM PANTHEISTICA

QUAM

E MSS. BIBLIOTHECAE REGIAE
BEROLINENSIS

PERSICIS, ARABICIS, TURCICIS

SCRIPTIS ACQUE ALLEGORICIS

FRID. AUG. DEODIDUS THOLUCK,
LICEPT. THEOL. IN PRIVAT. LECTUR. BEROL.

BEROLINI, MDCCCXXI.

IN LIBRARIA FRID. QUENKELER.

Textus Persicus, Arabicus, Turcicus
locorum, quos latine exhibuimus,
palmarium. *)

Ad opus secundum: Effatum illustro aetate
Habae in Teak. ol Aulia cod. ms. fol. 53 recto:

روزی بیا که فرویت گفت الهی در
تکسوت کجا میوم کلوسی و سکی مرا
تو بید حق تعالی بی وسطه در دلش گفت
ای رابعه نشیدی که سوسی جدار
خولست چند دانه تکی بر کوه کوه یاد شد
اینها بسی تاملت کن

Diction angulare Bostanli in Teak. ol Au-
lia cod. ms. fol. 88 verso: همه پرستش خود

*) Omnisio dare locorum statum non fuit dis-
sertationis nostrae locutus, neque admodum expedit
sententiarum farago misere praecursum. Nihilon,
si liceret, unum Asiaticum aut Dialectologicum in-
gram in lucem emittere.

عنوان الكتاب الأول الذي صنف في ألمانيا حول تاريخ التصوف الإسلامي عام ١٨٢١، ويحتوي على متن عربية وفارسية وتركية وأطروحة لاتينية
لؤلفه ثولوك.

المصيفة الأول لكتاب ثولوك في التصوف الإسلامي، برلين ١٨٢١.

برسم بصور امرأة توشت بزي كلاسيكي على طرز زلي الإغريق، بينا تحمل في إحدى راحتيها جرة وفي الأخرى مشعلة،
وفوق رأسها شمس مشتعلة مدون عليها بحروف عبرانية كلمة «يهوه» التي تعني «الله» — لأن أهل الغرب لم يعلموا من الحروف
الشرقية إلا العبرانية بينا لم يوجد في ذلك العصر — بعد — من يجيد قطع الحروف العربية للمطبعة — وهكذا صارت
رابعة قديمة غريبة أثناء القرن السابع عشر.

وقد نشر العالم الألماني «ثولوك» فصلا عنها في كتابه الذي يعالج التصوف الإسلامي، المنشور عام ١٨٢١ (انظر الفقرة في هذه
المصيفة) وذكر كذلك «المرأة المتعبة» رابعة في كتابه Blütenlese aus der islamischen Mystik (مقتطف من التصوف
١٨٢٥).

ومضى قرن بعد ذلك حتى كانت قد اهتمت بسيرتها العالمة الإنجليزية، «مارجريت سميث» Margareth Smith, Rabia
the Mystic and her fellow-saints 1928 كما نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه المدعو «شهادة العشق الإلهي»،
رابعة العلوية» (القاهرة ١٩٤٦) نصوصا منشورة وغير منشورة تتناول سيرتها وأقوالها.

رَامُون لُولُ وَالْعَالَمُ الْإِسْلَامِي

بقلم مانوئيل وايشر

أن وضع تجاربه الروحية في كتبه، وقد سافر من مملكة إلى أخرى، يزور الملوك والأمراء وأهل الكنيسة، يسألهم العين على تحقيق أهدافه. وكان أحد اقترحاته التي قدمها إلى رؤساء الكنيسة تأسيس أقسام لتدريس العربية والعبرانية في الجامعات الأوروبية؛ ولم يتحقق هذا الفكر إلا قبيل وفاته، عندما أقر المجمع الكنسي (الكونسيل) في مدينة فيين (Vienne) في فرنسا عام ١٣١٢ تأسيس خمسة أقسام لتدريس اللغات الشرقية في جامعات باريس وأوكسفورد وبولونيا وسلمانكا والجامعة البابوية في روما.

لما كان لول في الأربعين من عمره اكتشف له في حال التذكر والتفكير (دعاها التصوف القدامى «المراقبة») نظامه الفلسفي الجديد. والفن الكبير Ars Magna الذي كان قد لقب لأجله «الذكور المشرق» Doctor Illuminatus. واشتد اشتياقه وحاسه للدعوة الدينية أثناء شيخوخته حتى أنه سافر عدة مرات إلى المغرب وتونس ليدعو المسلمين إلى المسيح، ويحمن ورجم، إلى أن أصيب سنة ١٣١٦ إصابة شديدة تولى بعدها في سفينة تجارية نصرانية قد التجأ إليها، وقد بلغ ٨٤ سنة من العمر.

ولا يمكن إدراك شخصية رامون لول وفهم نظرياته إلا إذا رأيناه على ضوء الإسلام. مع أنه أراد «إهداء» المسلمين فلا شك أن دين الإسلام وفلسفته ولا سيما تصوفه، أثر فيه تأثيراً غير قابل للإنكار. فأول ما نقرأ في سيرته هو إنه ابتداء بدراسة اللغة العربية وقيل إن استاذاه كان عبداً عربياً استخدمه لمدة تسع سنوات. ولم تعجبه اللغة العربية لأول وهلة وشبهها «بأصوات الحيوانات الوحشية» ومع ذلك وسعى بكل ما فيه من شدة البأس والقوة أن يجعل العربية وديفها الفاظها ودعا الله أن «ينعم عليه ببركاته لكي يمكنه تبليغ حقيقة التثليث بالعربية بأسرع وقت ممكن». وفي الواقع تعلم العربية جيداً حتى أنه ألف أحد رسائله بالعربية وهو «كتاب التأمل في الله» Libre de de Contemplació en Deu ثم ترجمه إلى الكاتالانية فيها بعد. وكثيراً ما أهد الكلام في أهمية ترجمة عربية للكتب الدينية

من المعلوم ان «رامون لول» (١٢٣٢ - ١٣١٦) كان أحد الفلاسفة الكبار والمتصوفين العظام في أوروبا الغربية في أثناء القرون الوسطى، وكان له اليد الطولى في تطور الدراسات العربية وعلم اللاهوت معاً، ولا يزال الإحصائيون في تاريخ النظريات الفلسفية في القرون الوسطى يبحثون بصده وهم يختلفون حول تقدير العناصر العربية في نظامه الفلسفي والتصوفي.

فلن نسأل: من كان هذا العالم الذي تبلغ آثاره باللغة اللاتينية قرابة الستين مجلداً، وآثاره المدونة باللغة الكاتالانية (لهجة قديمة من الإسبانية) أكثر من العشرين مجلداً؛ فنقول: ولد رامون لول عام ١٢٣٢ في جزيرة مايوركا، التي كانت تحت حكم المسلمين لمدة طويلة وقد فتحها الإسبان قبيل ميلاد لول، وما زالت طائفة من المسلمين واليهود تقيم هناك، والتعرف عليهم وحل دينهم أمر سهل. كان لول منسوباً إلى العائلة الحاكمة، وعاش كما عاش النقي القوي في تلك الأيام؛ كان يحب الشعر وقد ألف بعض القصائد على أسلوب التروبادور Troubadour إيفروانسين، أي طرز من الغزليات في الحب العذري. فلما بلغ من العمر ٣١ عاماً رأى الرؤيا الصليب المصلوب عليه عيسى المسيح، وتكررت الرؤيا خمس مرات، فصار بعد تلك الواقعة، داعياً شديداً للبأس للدين المسيحي، وكان مقصده الخاص دعوة إخوانه المسلمين إلى هذا الدين. ومع أنه لم يحصل على دراسات لاهوتية ولم يتم دراساته في أي ميدان من العلوم، فإنه ابتداءً بالكتابة والخطابة، وألف من الرسائل ما زاد عن ٢٩٠ تأليفاً، كان مقصدها الدفاع عن النصرانية وتأييدها بالبراهين المنطقية؛ ولكنه من الغريب أنه اتخذ في هذه المجادلة الروحية عناصر إسلامية كما أنه استعمل الأساليب العربية.

كان لول يحب الله والمسيح، بل يعشقهما عشقاً قوياً؛ ورد لورأي بن آدم بأجمعهم يسمعون في محبة الله واحترامه؛ وكان هذا العشق الشديد والشوق الحار متعباً لفعاليته الدائمة؛ ومع أنه كان في الوقت نفسه صوفياً كبيراً (ميستيكاً) يعرف أمرار المراقبة والمكاشفة فانه لم يلبث

El estado e copla de esta manifestacion del
 libro de conplato dadas en romalia la
 qual sea fennida lo primer a del año
 en uolgar. E la copla del darabio se fe
 nida e romeniada en lo fante dierne
 paffa en to el p^o m^o en paffo nro
 deus deus jhu cristu de la c^o p^o p^o
 nostra una santa maria.

[illegible]

¶ Hic liber est scriptus a scriptis de bñdum.

2. 3. 4. 5.
 Pro Gualtero pagelli p[re]b[ite]i dyana p[re]b[ite]i an
 n[un]tiam: h[ic] lib[er]u[m] colatoru[m] i[n] curate
 m[un]itionib[us] ab originalib[us] m[un]itionib[us] p[er]m[an]entib[us]
 m[un]itionib[us]. W[il]m[us] p[re]b[ite]i. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819.

مصحفة من النسخة الأصلية لـ «كتاب التاج» تأليف رامون لول، وقد تم نسخه في شهر يوليو عام ١٢٨٠م، وهذه النسخة محفوظة في مكتبة أمروسيانا في مدينة ميلانو.

أسرار إلهانه ويثبت له براهين دينه، فصار المسلم في سياق كلامه يقرأ سورة الفاتحة التي حفظها لول. وتكلم لول عن محبة المسلمين لعيسى ورمز البيت، وإن لم يفضّل النظر عن الفرق بين قسيسه والعقيدة النصرانية، وقال: أما المسلمين فكان يستعمل اصطلاح «السايسيين» (Saracenes) يميّز سيدنا مريم من ناحية ولا يميّزها من ناحية أخرى. أما الناحية التي يميّزها عليها فهي أنهم يعتقدون أنّ كانت تولا قبل ولادة عيسى، وعلمها وأنها حملت بكلمة الله وأن ولدها كان نبيا، ويقولون أنّ كانت امرأة طاهرة ومعصومة. أما الناحية التي لا يميّز سيدنا مريم عليها فهي أنهم يتكبرون أنّ الولد الإلهي حل في صغار أسنانا ولما نما لقداه العالم... وكان لول قد اعترف أنّ المسلمين انكروا وفاة عيسى على الصليب لاحترامهم لطبيعتهم الإنسانية.

ولم يكن رامون لول يسعى في الدعوة الدينية فحسب، بل كان يدرس كثيرا في الفلسفة الإسلامية. قيل إنه أطلع على آثار ابن سينا والقرافي بالعربية، ولا شك أنه درس

لؤل لم يتعلم العربية الفصحى بل اللهجة المغربية فقط -وهذا بعيد عن الحقيقة- وقد ذكرنا فيما سبق أنه ترحم «مقاصد الفلاسفة إلى الكنائسية، ونظن أن أفكار أبي حامد الصوفى القصدية كذلك لعبت دورا مهما في تشكيل نظريات الصوفية» وقد أشارت الأستاذة أمانى شميل في مقالته في سنة ١٩٥١ إلى أن تأثير الغزالي على لؤل أكبر من تأثير ابن عربي الذي يتميز نظامه الصوفي وفكره وحلته الوجود عند تميزا بينا عن نظام لؤل الصوفى) وكل من يقرأ صحيفة من تأليفاته الصوفية يجد فيها من الرموز والعبارات ما يشبه البلاغة العربية وإن كان من الصعب إثبات كل واحدة من التأثيرات الصوفية أو إرجاع كل واحدة من التأثيرات إلى منبع عربي معين.

Forster, Arthur

وإذا رجعنا إلى «كتاب التأمل في الله» نجد ليون يترف فيه بكلمات واضحة، بأن أسلوب الدعاء الذي يدعوهم Oración intelectual الدعاء الذهني، أو «المناجاة» (نوع من الذكر الخفي) مأخوذ من نماذج إسلامية، وقال: «من أراد أن يبتني في الدعاء الذهني أسلوبه يستطع التوجه إليه بواسطة الطرز الأخلاق الذي يسمى بالعرفية» ورفاه (كذلك، أي rams، في الأصل) وهو نوع من الأخلاق والإستعارة والإيماء التوضيحي، التشكيل من الحساسية والذهنية لكي يتشكل بواسطة هذه الحساسية اللبلى إلى مثاقيل الدرجات الأخلاقية التي يستطيع المرء بواسطتها الوصول إلى الذهنية البسيطة التي هي الله الخليل، فينبذا الإدراك يستطيع الخاطر أن يذكر ويستطيع السمع أن يستمع وتستطيع الإرادة أن تحب عبادة الذات الإلهية وطبيعتها البسيطة وأملها بدون تشوش من طرف الخلق. وأي نوع الرمز الحسية توظف في اللاهوتي شوقا لإدراك الدرجات اللويز الباعية ثم تنتهي إلى الهبة الإلهية.

ولزامين لول كتب معدودة في التصوف، منها «كتاب التأمل» المذكور، و«فن التأمل» *Ars contemplativa*، و«شجرة فلسفة الحجة»، وكذلك الحكاية الدينية «بلاغوزنا *Blanquerna*»، وهي سيرة خيالية لأحد الألياء الصغريين. أما تأليف الأهم في ميدان الحب الإلهي فهو مجموعة من الأمثال والكلمات الصغرية في أواخر الحكاية المذكورة، أي «بلاغوزنا»، سهاها «كتاب العاشق والمشتوق»، ولا يوجد في آثاره العديدة كتاب أحلى أسلوباً وأعمق معنى من هذه المجموعة الصغيرة التي تتوسل على ٣٦٦ عبارة بعدد أيام السنة؛ وما يدل على أهميتها أنها قد صدرت منها الكاتالاني الأصل ترجمة كثيرة إلى سائر اللغات الأوروبية في أثناء السنوات الأخيرة؛ وتتمايز هذه الرسالة ما افادت

الطريقة كان يعيش في فقر تام وعية شاملة - شاملة على الإنسان وأحزانه الصغار اى الحيوانات والنباتات - وأن غايته الوحيدة كانت «تقليد المسيح» في فقره وعييه (ومن المعلوم أن عيسى عليه السلام هو في التصوف النموذج الأعلى للفقر ولحبة الله الذاتية...)؛ وكان القديس فرنسيس المذكور، مادارت أفكاره وقلبه لمدة ثانية واحدة عن التفكير في المسيح المصلوب، حتى أنه اصيب بجرح ممثلا أصيب المسيح... ومن الطبيعي أن المنتسبين الى هذه الطريقة القرايسكائية، قد تعمقوا في هذا الترفع من التصوف المركز بنهاه في شخصية عيسى وآلامه. أما رامون لول فإنه سعى في حياته الى تطبيق المعنى السامى للمحبة، فلم يتكلم في رسالته الصوفية بالأسلوب المعتاد عند أهل طريقته، بل أن طرز تأمله أقرب إلى الطريق الإسلامى مما هو إلى الطريق القرايسكى. فلأن الله تعالى، في رسالته هذه، هو الكمال، الجليل، النور السرمدي، المحبوب، وأحب لول أن يتكلم عن صفات ربه المحبوب، واحدة بعد الأخرى، عل ما ذكره المتصوفون في ذكريم ولورادتهم. أما العشق، فهو الرابطة بين الله والعاشق، هو النقطة المركزية الشاملة على حياة الإنسان بأكملها؛ ويهدى هذا الشق في نهايته، الى الوصال المرغوب فيه. ولكن لم يعتقد لول بوحدة الوجود، وليس هذا الوصال «اتحادا ذاتيا» او «حلوله» بل لا تزال شخصية العاشق تبقى (ولعل هذا الحال ما يسميه الصوفيون «الصحو الثانى»)، لا ينفى في الذات الإلهية كما تفتى القطرة في البحر، يشبه هذه النظرة التصوف الكلاسيكى، اى انه «تصوف» شهودى» لا «تصوف وجودى»؛ ونستدل من هنا أن لول لم يتأثر بأفكار ابن عربي بل بأفكار الغزالي والقشيري، وتقليد التصوف البغدادي. وكما ان الصوفيين في الطريقة الرابعة والخامسة، عبروا عن مبهمهم وشوقهم بعبارات حذبة وأبيات جميلة ورموز شافهة (على ما نقرأ في «كتاب التلميح» للسراج، او «كتاب التعرف» للكلاباذي، او الرسالة القشيرية، وغيرها)، عبر رامون لول، هو ايضا، عن شوقه وأنسه ومودته برموز راقية عجيبة، ولذلك يلقب هذا «الذكور المنور» «بنوايس أسرار روحه». وكمن من لولوا أخرج لول من أعماق قلبه!

فلتفهم فيما يلى بعض كلمات لول بشطحات الصوفية وعباراتهم. وكمن من المتصوفين قالوا - على ما قال لول:

«مضى سيفتر العاشق أن يموت دين معشوقه؟ ومتى يشاهد المعشوق أن العاشق ينفى لأجل عشقه؟» ونذكر روايات بنى علرا الذين ماتوا على ما يروى من العشق، على ما جاء

في الحديث: «من عشق وعف ومات فقد مات شهيدا». وهذا هو العشق الذى ترتم فيه الحلاج، سائلا أصدقاءه أن يقتلوه لأجل الله:

اقتلوني يا قتاني إن في قتل حيايى ...

فقال لول: «سئل العاشق أين كان العشق أقوى وأكبر: ألى العاشق الذى في قيد الحياة أم في العاشق الذى يموت».

فأجاب: «فى العاشق الذى يموت». فسئل «لماذا؟» فقال: «لأنه لا يمكن ازدياده في العاشق الذى يموت بل يمكن ازدياده في العاشق ما دام حيا».

ومن السهل أن نعد عددا كبيرا من أشعار صوفية بمختلف اللغات التى عبر بها الشعراء الصوفيون عن اشتياقهم للموت في سبيل الله أو في سبيل المشوق.

أما تعبير «العاشق والمعشوق» فمأخوذ عن تقاليد صوفية؛ ولعلنا أن عبارة «حب» «محبة» كانت تستعمل في طائفة الصوفية منذ أيام رابعة العلوية، وإن خالفت أهل السنة والكلام هذا التعبير فإنهم ظنوا أن نسبة الإنسان العبد الى ربه لا يجوز التعبير عنها بكلمة «محبة» بل بكلمة «طاعة» فقط. أما المتصوفون فوجدوا البرهان القاطع لم في الآية القرآنية: «ويحبهم ويحبونه» ولم يستعملوا كلمة «عشق»، ولا أباحوا باستعمالها إلا بعد القرن الرابع للهجرة؛ ولكن لم تسم هذه الكلمة في المعنى الذى نرى في العالم العربى. أما في التصوف الإبرانى الذى انتشر بعد القرن الرابع خاصة والذى يمتاز بجمال أدبه وشعرية إفاداته فنجد هذه الكلمات، اى «عاشق» «معشوق» «عشق» في النظم والنثر الصوفى، ونادرا ما استعملوا كلمة «محبة». ومن أهم التأليفات في تاريخ الأدب الصوفى باللغة الفارسية كتاب صغير الحجم، دونه أحمد الغزالي أخو الإمام الغزالي، وصاح «وسايع» وهذه الرسالة المكتوبة حوالى سنة ١١١٠، شبيهة جدا في شكلها الظاهر وفى محتوياتها لكتاب لول المذكور؛ ومن الممكن أن المؤلفين الاثنين استسقى من منبع واحد، اى من نظريات ابن سينا في العشق، وهو يتكلم عن العناصر الثلاثة، اى العاشق والعشق والمعشوق، كما يتكلم عنها أحمد الغزالي ورامون لول. وقال لول في هذه العناصر الثلاثة: «يطير العشق في أعلى الأعالى فوق العشق، ويسكن العاشق في أسفل الأسافل تحت العشق، والعشق الذى في الوسط يتزل العشق الى العاشق، ويرفع العاشق الى المعشوق. ويحيى العشق وينتدى من هذا التزلوال والارتفاع... وكثيرا ما استعمل لول رمز المرأة، وهو رمز محبوب ومقبول عند الصوفيين، شعراء كانوا أم فلاسفة. وقال (وتكاد

هذه الجملة أن تكون ترجمة لجملة في كتاب «سوانح»:
«نظر العاشق إلى نفسه لكي يكون مرآة يرى فيها معشوقه،
ونظر إلى معشوقه لكي يكون هو مرآة يرى فيها نفسه.
ولا ندري إلى أي المرأتين كانت روحه أقرب.»

أما الشطحيات التالية فهي مأخوذة، على ما نتقده،
عن «كتاب المحبة» من «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي،
ويقول لول فيها:

«أقام العاشق تحت ظلال شجرة جميلة، فمر به الناس
يسألونه لماذا كان وحيداً. فقال العاشق أنه وحيد منذ رآهم
ومعهم أما من قبل فكان غير وحيد عندما ذاق أنس معشوقه»
وكلمة أخرى:

«قال العاشق: من لا يخاف معشوقه فعليه أن يخاف الأشياء
كلها. ومن خاف معشوقه فله جرأة وجسارة في كل
شيء.»

وقد سبق ذكر تأثير الغزالي على منطق رامون لول وفلسفته
ولربما يكون الداعي النصراني قد تأثر بنظرياته الصوفية
من نواح كثيرة. ولكننا مع الأسف لما نشر على المنابع
العربية الأصلية لأفكار لول لأنه لم توجد حتى الآن
مخطوطة عربية لبعض رسائل الفيلسوف الصوفي، ومن الممكن
أن يعثر أحد على بعض المخطوطات العربية فيما بين المخطوطات
العربية غير الممهورة بالربوثة جيتوس، لأن لول كان قد
أقام في تونس عدة مرات، وناظر الفقهاء هناك وناقشهم،
ولعله ترك معهم رسالة له أو رسائل باللغة العربية...
والله اعلم. ونعرف أنه ألف ٢٩٢ مؤلفاً، ولم يعثر منها
حتى الآن إلا على ٢٥٦.

نادراً ما تقرأ في «كتاب العاشق والمعشوق» مفضولات
تشبه مفضولات ابن الفارض أو حتى ابن العربي؛ وهنا
مثال لهذا النوع: — «يا معشوق — هكذا قال العاشق —
أنا ذاهب إليك وذاهب فيك فأنتك تدعيني. أنا آت
لأراقب في مراقبتك، وأنا في فضلك، وأنا آت إليك
بفضيلتك إلى، آخذ منها فضيلي. أسلم عليك بسلامك
الذي هو سلامي في سلامك والذي انتظر منه السلامة
الأبدية والبركة السرمدية.»

ما أشبه ذلك بيت ابن الفارض في التائية الكبرى:

فان دُعيت كنت المحيِب وإن اكن
منادى أجابت من دعائي ولبّت
وإن نطقت كنتُ المناجِي كذلك إن
قمصمت حديثاً إنما هي قصمت

وهذا حس ترم به الكثير من المصوفين في القرون الوسطى.
وتكلم رامون لول في أحد ملفوظاته عن العشق الباحث
الطالب وقال: «قام العاشق في الصباح يذهب ليبحث
عن معشوقه. ولأن قوماً في الطريق وسألهم أرايتُ معشوق،
فأجابوه: في أي ساعة غاب معشوقك عن نظرك؟ فأجابهم
العاشق قائلاً: منذ رأيت معشوق في أفكارى لم يكن
غائباً عن العين الحسية فإن الظواهر كلها تظهر لي معشوق.»
تجد هذا النوع من التمايز في تشيد الأناسيد، وقد عبر
عن تجربة مشابهة ذو النون المصري الذي رأى تجلي ربه
في كل زلزلة ماء وفي صوت الرعد وفي ترم الطيور،
ولله درابن الفارض الذي قال في جيميته:

تراه ان غاب عني كل جارحة
في كل معنى لطيف رائق بهج
في نعمة العود والنأي الرخيم إذا
تألقا بين الحسن من المزج
وفي مسارج غزلان الخال في
برد الأصائل والإصباح في البليج
وفي مساطف أنداء الغمام على
بساط نور من الأضهار منتشج
وفي مساحب أذبال التيسيم إذا
أهدى إلى صهيراً أطيّب الأرج
وفي الثناء ثغر الكأس مرتشفاً
ريق المدامة في مستنزه فرج

واستعمل الشعراء الصوفيون هذا الموقف في حكاية مجنون
وليلي، فإنه لما بلغ عشق مجنون نهايته نظر في نفسه ليلي
ولا فرق بينه وبينها، وهي كل شيء له.

ذكر رامون لول في ملفوظة ١٤٧، أن الله خلق الليل لكي
يتجسد العاشق ويقضي الليل في مشاهدة جلال معشوقه
وجلاله، وقال في فقرة أخرى إن المعشوق اشتكى من الناس
الذين خلقهم، «ولأن في ألف ناس لا يحبه ولا يحافه
إلا مرة، وفي هذه المرة يخافه تسعين لأجل العقوبة ويحبه
عشرة لأجل الثواب، ولا يكاد أن يوجد أحد يحبه لأجل
لطفه وجلاله...»

وكل من درس تاريخ التصوف ذكر في هاتين الملفوظتين
روايات رابعة العلوية، وهي التي كانت قد عبرت لأولى
مرة عن الله كحبيب، داعية له بأصوات الشوق، مسلمة
إليه تسلياً تاماً لا خوف فيه ولا رجاء. وعسى أنها الأولى
لاستعمال كلمة «حبيب» كي تدل على العلاقة الباطنة بين
الله والعبد، هذا العبد الذي يقضي حياته في العبادة
والهجد والمناجاة السرية. وقد ميزت رابعة العلوية (المؤلفة

نعموا أنه لا هادياً الى هذه الغاية إلا العشق، هذا العشق الذى يزداد ويقوى ويصلو كلما ازداد البلاء والعذاب؛ وأحيا البلاء ورأوا فيه التعبير الأسمى للإرادة الإلهية التى قبلوها بيد السرور والشكر. نرى هذا الدور المركزى البلاء فى بعض كلمات رابعة، ولكن عبر عنه العلاج بالفصح كلام رستم على اعتقاده بأن «البلاء بالله تعالى والعافية من الله تعالى» بجوته على الصليب كما قد دعا ربه قائلا :

أريدك ولا أريدك للثواب
ولكنى أريدك للعقاب
فكل مآزى قد نلت منها
سوى الملود وجدى بالعقاب
او كما قال :

إذا ذكرتك كاد الشوق يقلقى
وغفلت عنك أحزان وأوجاع
وصار كلى قلبا فيك داعية
للسقم فيها وللآلام لئلا يسرع
إن هذا الدعاء معكوس فى ملفوظات رامون لول مرزا عديلة: يسأل الله الزيادة فى البلاء والعذاب لكي يزداد عشقه وشوقه ومحبه ويقرب بذلك من معشوقه ويدنو منه : «قال العاشق: يا طير مريم بناء العشق، قل لمعشوق لماذا يتلنى بعشقه وقد جعلنى عبده؟ فأجاب الطير قائلا: إن لا تحمل بلاء العشق كيف وبما تشق معشوقك؟» وادعى ان المرء يعرف المعشوق بعشقه ويعرف العاشق بدموعه وآلامه وبلاياه ..

ونظن لو ترجمنا «كتاب العاشق والمعشوق» بكامله الى العربية لاستطعنا إثبات تأثيره بكلام التصوفيين المسلمين بوضوح تام. وهنا نكتفى بذكر سائلتين تدلان على هذه الرابطة الروحية، وهى مسألة «الذكر» ومسألة «الاسماء الحسنى».

قال لول فى ملفوظته ٢١٩: «أبني العاشق على معشوقه وقال أنه موجود وراء الحديد كلها لأنه كان حيث لا ينتهى اليه الإنسان. وقال كذلك عندما سئل اين كان معشوقه هو موجود بل لا نعرف أين، ولكنه عرف أن معشوقه كان مقيا فى ذكره». وهنا بلا شك إشارة الى ذكر الصوفيين. الذى يشير اليه ايضا فى هذه الفقرة: «تمشى العاشق فى بعض المدن يترنم عن معشوقه كأنه مجنون، فسأله الناس هل تقعدت فعلا، فأجاب قائلا: قد سلب معشوق إرادتى، وقد أعطيتنى عقلى، فما بقى عندى إلا الذكر الذى أذكر به معشوقى.»

عام ٨٠١) - على ما أثبتته مارجارت سميت فى كتابها القيم عن هذه المتصوفة - بين حين، حب ناقص لا يزال يقصد ثوابا او يطلب رضى الله، وحب كامل خالص لا يريد الا الله ولا يعبد الا بجلاله الأبدى. واشهر رواية حكيت عنها هى أنها تمشت فى بعض الأزقة فى مدينة البصرة، وفى يدها شعلة وفى يدها الأخرى جرة، وأجابت لمن سأل عن معنى هذا الفعل الغريب قائلة: هذا لأحرق الجنة وأصيب ماما فى جهنم حتى لا يعبد الله أحد رجاءا لجنه وخوفا من جهنمه بل يعبدوا لأجل جلاله السرى. وقالت وهى تتكلم مع أحد كبار العلماء - وقيل أنه الحسن البصرى ولكن ذلك محال لأنه مات قبل ولادتها - «ليس بصادق فى دعواه من لم ينس الضرب فى مشاهدة مولاه». وكثيرا ما تكلمت فى الرضى اى «هذا الحال الذى يسر فيه العبد بالبلاء كما يسر بالنعمة».

هذه المحبة الخالصة التى امتازت بها رابعة، هى عين المحبة التى أحس بها لول، وقال أحد الإخصائين فى الدراسات الفرنسيسكية وبالمخصوص «الميسنيك» اللبلى باحثا عن ملفوظته ٢١٨ السابق ذكره: «ومعنى ذلك أن العشق الميسنيكى لا يجوز أن يلهمه خوفا من عذاب جهنم ولا رجاءا لنعم الجنة، بل يلهمه ذكر كمال الله تعالى، لا غير. إن هذا الفكر الجليل الذى انتشر بين الخلق بواسطة كتاب «تقليد المسيح» ورسائل القديسة تيريزا، نجد له تعبيراً كاملاً فى نظريات لول ونظامه الصوفى.» بل أننا -كذا نقول بصفة المستشرق - نجداه ايضا حوالى ٤٠٠ عام قبل لول فى كلمات رابعة المتصوفة المسلمة احمية.

ومن الممكن أن نغيب ارتباط لول بالتصوف ومراتب الطريقة البصيرية فى عدد كبير من ملفوظاته، عندما يذكر حضور المعشوق وغيبته: «سألوا العاشق: ما هى الظلمة العظمى فقال غيبة معشوق. وسأله ما هو النور الأعظم فقال حضور معشوق.» او أنه يذكر الأسس والروضة، اى أن أنس المعشوق يقضى وحشة من الخلق، وأن القلب الذى لا يذكر الا معشوقه فى وجدته الظاهرة يلقى أنس المعشوق... او أن المعرفة والمحبة كقوتين متعاظمتين فى خدمة العشق .

وقد تكلر الصوفيين فى الدرجات والمقامات والأحوال، ورتبوا أدنى الترتيب - كما فعل ذلك المتصوفون النصارى كذلك - أما الدرجات الثلاث الأكثر أهمية هى المودة والعشق والبلاء. وقيل البلاء والآلام هو الدرجة العليا عند كبار المتصوفين الذين يشتاقون الى الدخول فى أعماق الألوهية والاستمقاء من بتابع الحياة الإلهية، فهم قد

(حتى أننا نجد هذا البحث في عقائد العلماء المحدثين مثلاً عقائد حسن البنا) وفي التصوف وفي الذكر والمناجاة. أما رامون لول فانتخذ قسماً من الأسماء الحسنى المعروفة وابتدع أسماء أخرى موافقة لقبية التثليث؛ ومع ذلك لولا أنه عرف الأسماء الحسنى جيداً وأحبها واعترف بقوتها الروحية لما اختارها وألف كتاباً فيها.

ومن الجدير بالذكر أن المتصوف الفيلسوف النصارى لم يذكر في «كتاب العاشق والمعشوق» مسائل مربوطة بالتثليث وحلول المسيح في الجسم البشري وموته على الصليب إلا نادراً جداً وفي رموز مبهمة. ولكنه إذا ما ذكر معشوقه الألهى مسيح بصفاته الجليلة وأثنى على جلاله وجماله على ما أثنى عليه الصوفى المتقى.

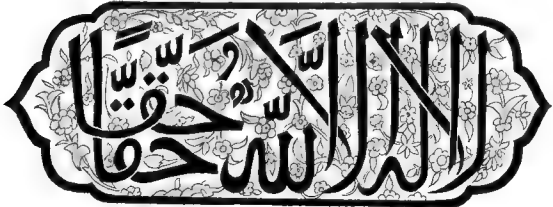
لم ندخل في بحث نظريات لول الفلسفية الغريبة ولا في بقية رسالته، بل ونظن أو قل بالأحرى لا نشك أن التأثير الإسلامى على هذا العالم المتشجر العارف كان عميقاً كل العمق. كانت علاقته بالإسلام والمسلمين ذات وجهين، إيجابية وسلبية، وقد شدد أكثر الباحثين فعالية السلبية للإسلام وأهملوا علاقته بالتصوف الإسلامى الذى استقى منه ما نظنه نحن المحدثين أهم بكثير من مجرته الفلسفية أو دوره كدفاع مسيحى: وذلك فكه عن الحقبة السامية التى تقوى بذكر الله الدائم وتزداد عند ازدياد البلاء.

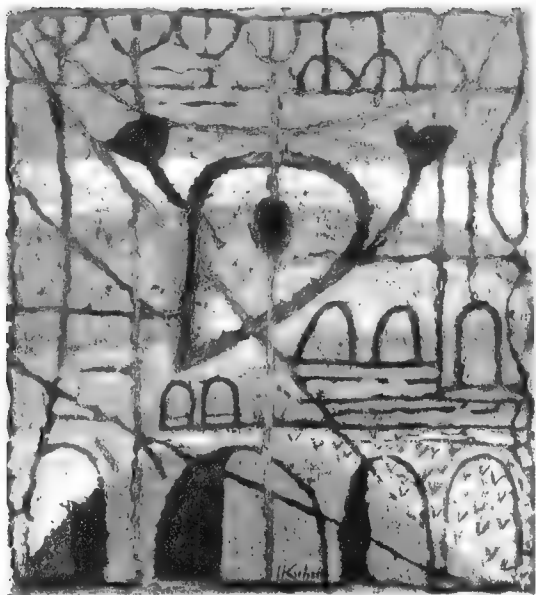
تعريب: انا مارى شيعل

اما ملفوظته التالية فربما كانت مأخوذة مباشرة عن أحد الكتب الصوفية في الذكر: «قال العاشق الى الناس: من ذكر معشوق نسي في ذكره كل ما سواه، ومن نسي كل شئ ليذكر معشوق، وفيه معشوق في كل شئ وبطله قسمة في كل شئ».

وفي ملفوظات أخرى أفاد لول عن أوجه شتى لهذا الذكر ودرجاته ونجاريه الخاصة.

اما المسألة الثانية هى مسألة الأسماء الحسنى. قال لول في ملفوظته ٩٠: «قال العاشق للمعشوق إنه جاء الى قلبه وبدى ليليه بطرق كثيرة، ولأنه ذكر اسمه الجليل بكلمات كثيرة...» وهنا إشارة الى رسالة ألفها لول حولى عام ١٢٨٥ في روما وسماها «كتاب أسماء الله المنة». وإن كان لول قد قصد بهذه الرسالة للباحث مع المسلمين «لأنهم اعتقدوا أن في القرآن يوجد ٩٩ اسماً لله، ومن عرف اسمه للمائة قد عرف كل شئ...» وأراد الإثبات أنه عرف اسم الله الأعظم وأصبح لذلك جديراً بأن «يهدى» المسلمين. ونستدل من هذه الرسالة أن لول، وإن كان قد استفاد من الأسماء الحسنى للدفاع عن المسيحية، فإنه قد تأثر بهذه الأسماء، فإن أهل الإلهيات المسيحية لا يتعمقون في بحث صفات الله أو أسمائه بل هم يكتفون بالبحث عنها في رسالة واحدة أصيلة فقط، وهى رسالة «فى الله الواحد» De Deo Uno. أما في الإسلام فيعرف كل واحد أهمية البحث عن الصفات الإلهية وأهمية الأسماء الحسنى في الكلام





هانس كونه: مشهد من النافذة. (١٩٦٦) نشر مجلة Das Kunstwerk بشترنجات لإمارتها لنا كليفه هذه الورقة.

آن راز که در سینه نهان است نه وعظ است بردار توان گفت و منبر نتوان گفت

السر الذي غني في الصلوة يعطى :
لا تفشي به وأنت على منبر
لكن من فوق مشقتك !

غالب (الترقي) ١٨٦٩ ، بدهلي

Das Geheimnis, das mein Herz birgt —
keine Predigt wird es sein:
Auf dem Galgen kannst du's sagen —
aber auf der Kanzel? Nein!

Ghalib (st. 1869 in Dehli)

GEBETE ISLAMISCHER MYSTIKER

من دعوات للتصوفين

Dhu'n-Nun al-Misri sprach:

O mein Gott, mache unsere Augen zu Springbrunnen durch die Tränen, und unsere Brüste gefüllt mit Ermahnungen und brennender Pein; mache unsere Herzen zu Tauschern in der Wege des Anpoehens an die Pforten der Himmel, umherirrend durch die Furcht vor Dir in den Wüsten und weiten Gefilden; öffne unseren Blicken ein Tor zu Deiner Erkenntnis und unserer Erkenntnis Verständnisse zu dem Blick auf das Licht Deiner Weisheit, o Du Geliebter der Herzen der schmerzlich Erregten und Endziel der Wünsche der Wünschenden!

Yahya ibn Mu'adh ar-Razi sprach:

Mein Gott, ich rufe zu Dir mit der Zunge meiner Hoffnung, wenn die Zunge meines Werkes verstummt.

O mein Gott, wenn Du mich errettest, so errettest Du mich durch Deine Vergebung, und wenn Du mich strafst, so strafst Du mich durch Deine Gerechtigkeit. Ich bin es zufrieden, denn Du bist mein Herr und ich Dein Sklave. Mein Gott, Du weißt, daß ich das Höllenfeuer nicht ertragen kann, und ich weiß, daß ich nicht gut genug für das Paradies bin — was gibt es da für einen Ausweg als Deine Vergebung?

قال ذوالنون المصري :

اللهم اجعل العين منا فوارات بالمبرات، والصلور منا عشوة بالمر والحرقات، واجعل قلوبنا غواصة في موج قعر ابواب السموات، تايمة من خوفك في البوادي والقلوات، افتح لأبصارنا باباً إلى معرفتك ولعرفتنا أفهاماً إلى النظر في نور حجتك يا حبيب قلوب الالمين ومنتهى رغبة الراغبين.

قال يحيى بن معاذ الرازي :

إلهي أدعوك بلسان أمل حين كل لسان على

الهم إن نجيتي نجيتي بعفوك وإن عذبتي عذبتي بعذلك
رضيت ما بي لأنك ربي وأنا هيدك.
إلهي أنت تعلم أنني لا أقوى على النار وأنا أعلم أنني
لا أصلح للجنة فا الحيلة إلا عفوك.

Mein Gott und mein Herr und mein Meister und meine
Gefüge unter allen Dingen — ich habe mein Selbst durch
Sünden verloren: gib es mir durch die Reue zurück. Du weißt,
daß der Großmütige unter Deinen Dienern dem Ver-
zeiht, der ihm Unrecht getan hat; ich habe unrecht gegen
mich selbst gehandelt. Du aber bist der Großmütigste der
Großmütigen — so verzeih mir denn!

al-Halladsch sagte:

O Du, der mich mit Seiner Liebe berauscht hat, und mich in den Feldern Seiner Nähe vorwirt gemacht hat, Du bist es, der durch die Vortrefflichkeit isoliert ist, der allein ist auf dem Throne der Wahrhaftigkeit. Daß Du Dich dort aufhältst, geschieht durch Gerechtigkeit, nicht durch Gleichmäßigkeit; Deine Ferne geschieht durch Verhütung, nicht ein Zurückziehen. Deine Gegenwart geschieht durch Kennen, nicht durch Verändern des Platzes, Deine Abwesenheit geschieht durch Sich-Verschleiern, nicht durch Abreisen.

Nichts ist über Dir, daß es Dich beschatten könnte, nichts unter Dir, daß es Dich heben könnte, nichts vor Dir, daß es Dich begrenzen könnte, nichts hinter Dir, daß es Dich erreichen könnte.

Ich bitte Dich bei der Ehre dieser Gräber, die Du angenommen hast, und der Stufen, die von mir gesucht werden, daß Du mich nicht mir zurückgibst, nachdem Du mich mir entrisen hast, und mich mein Selbst nicht wiedersehen läßt, nachdem Du es vor mir verhältst das. Vermehre meine Feinde in Deinem Lande, und diejenigen Deiner Diener, die es unternehmen, mich zu töten.

Einer sprach:

Mein Gott, ich rufe Dich in der Menge, wie man einen Herren anruft, und ich rufe Dich in der Einsamkeit, wie man einen Geliebten anruft.

Abu Bakr asch-Schibli sprach auf dem Totenbett:

Ein jedes Haus, in dem Du wohnst,

Bedarf nicht mehr der Kerzen Licht.

Am Tag, da man Beweise bringt,

Ist uns Beweis Dein Angesicht.

an-Niffari sprach:

Der Erhabene ließ mich vor sich stehen und sprach zu mir: Wenn du Mich siehst, so blicke auf Mich, so daß Ich zwischen dir und den Dingen bin, und wenn du Mich nicht siehst, so rufe Mich, nicht, damit Ich erscheine und du Mich siehst, sondern weil Ich es liebe, wenn Meine Freunde Mich rufen.

إلهي وسيدى ومولاي ومن جميع الأشياء مغناى، ضيعت
نفسى بالذنوب فردها على بالثوبة، أنت تعلم أن الكرم
من عبادك يغفو عن ظلمه وقد ظلمت نفسى وأنت
أكرم الأكرمين فاعف عني.

قال الحلّاج :

يا من أسكرني بحبه، وحيرني في ميادين قربه، أنت
المفرد بالقدم، والمتردد بالقيام على مقعد الصديق؛
قياسك بالعدل لا بالاعتدال، وبذلك العزل لا بالاعتزال،
وحضورك بالعلم لا بالانتقال، وغيتك بالاحتجاب
لا بالانحال.

ولا شيء فوقك فبظلك، ولا شيء تحتك فيقلك،
ولا أمامك شيء فيجذلك، ولا وراءك شيء فيدركك.

أسألك بحمة هذه التربة المقبولة والمراتب المستولة،
أن لا تردني إلى بعد ما اختطفني مني، ولا تربني
نفسى بعد ما حجبها عنى، وأكثر أعدائى فى بلادك،
والقائمين لقتل من عبادك.

قال بعضهم:

إلهي أدعوك في الملأ كما تدعى الأرباب، وأدعوك في الخلاء كما تدعى الأحباب.

قال أبو بكر الشبل، في ليلة وفاته :

كل بيت أنت ساكنه

غير محتاج الى المرج
وجهك المأمول حجتنا
يوم يأتي الناس بالحجج

قال النفري:

أوقفني تعالى وقال لي:
إذا رأيتني فاطنر إلى أكن بينك وبين الأشياء، وإذا
لم ترني فنادي لا لأظهر ولا لأتري لكن لأني أحب نداء
أحبائي لي.

Der Erhabene redete mich an und sprach:

قال النفری:

O Diener, sprich: Ich nehme Zuflucht bei Deiner Nähe vor
Deiner Ferne und nehme Zuflucht bei Deiner Ferne vor
Deinem Haß und nehme Zuflucht bei dem Dich-Finden
vor dem Dich-Verlieren.

خاطبی تعالی وقال:

یا عبد قل أعوذ بقربك من بعدك وأعوذ ببعده من مقته
وأعوذ بالوجد بك من فقدك.

Und Er sprach zu mir:

قال النفری:

Die Gedanken sind im Buchstaben, und die Neigungen in
den Gedanken; aber das reine Gedenken an Mich ist jen-
seits von Buchstaben und Gedanken, und Mein Name ist
jenseits des Gedankens.

وقال تعالی:

الأفكار في الحرف والحواس في الأفكار وذكرى الخالص
من وراء الحرف والأفكار وإسى من وراء الذكر.

Dschalaladdin Rumi sprach:

قال جلال الدين الرومي:

Er warf sich betend auf die Knie und rief:
„O Herr der Welten, dass, was hoch und tief:
Vor wem sonst könnte man die Hände heben —
Du hast Erhörung und Gebet gegeben;
Du schenkst den Wunsch erst, betend uns zu neigen —
Dir ist zuletzt auch die Erfüllung eigen!
Du bist das Ende, Du bist der Beginn —
Wir sind ein schweigendes, ein Nichts darin!“

سبلى آن دم در سجود افتاد وگفت
کای خدای عالم جهر و نهفت
جز تو پیش کی بر آرد بنده دست
هم دعا وهم اجابت از تو است
هم زاول تو دهی میل دعا
تو دهی آخر دعا هارا جزا
اول و آخر تویی ما در میان
هیچ چیزی که نیاید در بیان

Gelobt sei Gott für diese Nichterhörung!
Er wollte Nutzen, ich hielt's für Zerstörung.
Wie manch Gebet ist zum Verderb und Schaden —
Der reine Gott erhört es nicht aus Gnaden!

شکر حق را کآن دعا مردود شد
من زیان پنداشتم وآن سود شد
بس دعاها کآن زیانست و هلاک
وز کرم می نشود زدان پاک

DEUTSCH VON ANNEMARIE SCHIMMEL

خُذْنَا فَمِنْ بَيْنِ خَلْقٍ جَانِبًا شَرَعُوا الصَّابِقُونَ لَا
 سَلَحَ الْخَلْقِ يُطِئُونَ فَمِنْ بَيْنِ خَلْقٍ جَانِبًا شَرَعُوا الصَّابِقُونَ لَا

صلى الله عليه وسلم



اسْرُدْ أَمَّا لَمْ يَرَوْا عِلْمَكَ جَوَّيْ لَا يَنْجِي مِنْ شَيْءٍ وَأَزِيدَتْ
 لَحْلَعُهُ أَوْجَعَةً فَاعْنِدْ لِحَامُضٍ تَمِيشُهُ فِي الشَّهْرِ الْحَادِ

عمل الإسفنداج. صحيفة من الترجمة العربية لكتاب ديفيدورديس وفي هيلاء علاج الطب. مخطوطة عراقية، تاريخها عام ١٢٢٢ م. وهي مخطوطة
 Goloubew Collection, Francis Bartlett Donation of 1912. Museum of Fine Arts, Boston
 تشكر إدارة المتحف لصرمها لنا بنشر هذه الصورة. Courtesy, Museum of Fine Arts, Boston.

الألمان وتاريخ الصيدلة العربية

بقلم جيزلا كيرشر

الحمد لله
الذي خلق لكل داء دواء
ولكل مرض شفاء

ما سمع دواثيا، وبينها وبين السموم ما سمع دواء سنيا، واعتمدها الأطباء بعد اصلاح قواها والاحتياط لدفع غوائلها حتى تم الانتفاع بها.

ويشير المؤلف إلى مشربة الطيب عندما يعد الدواء، ولذا تحتوي موثقات مشاهير الأطباء على مقالات طويلة في هذا الباب، ومنها «فردوس الحكمة» لمل ريان الطبري (المتوفى حوالي عام ١٢٤٦/١٨٦٠م)، و«الحاوي في الطب» للرازي (المتوفى عام ١١٣١/٩٢٥م)، و«القانون في الطب» لابن سينا (المتوفى عام ٤٢٨/١٠٣٦م)، و«كتاب التصريف» للزهراوي (المتوفى ٤٠١/١٠١٠م) و«كتاب العمدة في صناعة الجراحة» لابن القف (المتوفى ٦٨٥/١٢٨٦م)، وقد بحث الأطباء في الكتب المذكورة وأمثالها عن أفضل أنواع العقار بحسب درجة تأثيره، ثم عن الأمراض التي يعالجها مع إثبات كمية الدواء لكل من هذه الأمراض. ونستطيع أن ندين أهمية إلام الطيب بخصائص العقار من كتاب أحمد الغافقي (المتوفى عام ٥٦٠/١١٦٤م) في كتابه «الجامع في الطب في الأدوية المفردة» حيث يقول: «وإن كان أبطلنا يرون أن هذا إنما يلزم الصيدلاني دون الطبيب لكان ظلم صادقاً لولا أنهم يؤولون بأنفسهم عمل الأدوية المركبة وما أجمع بأحدهم أن يطلب أدوية مفردة فيرتب بأدوية لا يعلم هل هي التي أرادها أم غيرها فيركبها ويستقيها عليه مقلداً فيها للدجالين ومتعاطي الحشائش، قوم لا يقرئون الكتب ولا يعرفون من الأدوية إلا ألقها».

حتى إذا ما تمرر العلاج بواسطة الأدوية المفردة راح الطبيب يستعمل آنذاك الأدوية المركبة التي كانت تسمى «الأقرباذين» لأنه من المظنون أن قوى الأدوية المفردة المستعملة فيها متباعدة جداً بعيداً عن التأثير بأكمال بعضها البعض. وقد بدأ الأطباء في قدم الزمان يجمع نثرات خاصة بتحصير الأقرباذين وإعدادها، ونعم من هذا النوع

كان مسلمو القرن الوسطي يدمجون العقاقير «عجائب الخلوقات»، ويريدون بذلك أن الله تعالى خالق السموات والأرض قد خلق أيضاً هذه الأشياء كي تعود على الإنسان بالنفع والخير.

وكانت «عجائب الخلوقات» هبة السماء إلى الطبيب الذي يقضي عليه وأجه أن يعرف كيف تشفى الأمراض وكيف تعالج وتشفى.

وقد أخذ عرب العصور الوسطى فنون العقار عن «ديوسقوريدس» Dioscorides (المتوفى حوالي عام ٧٠م) وجالينوس Galen (المتوفى حوالي عام ٢٠٠م)، ولكنهم مالوا أن زادوا عليها واستكملوها بفضل خبراتهم الطبية التي أتوا بها من مملكة ما بين النهرين والمند والشرق الأقصى وشمال أفريقيا. وجدير بالملاحظة أن عبارة «الطب والصيدلة العربية» وإن أطلقت على آثار الحضارة الإسلامية في هذا الميدان، فضلاً عن أن ما ألف فيها من أسفار كان بلغة العرب، إلا أن مصنف تلك الكتب ومؤلفيها كانوا ينتمون إلى عديد من الشعوب التي تترأى من المند والسند حتى الشرقين الأدنى والوسط وشمال أفريقيا.

صنف ابن البيطار (المتوفى عام ٦٤٦/١٢٤٨م) في موسوعته «السياة والجامع في الأدوية المفردة» عجائب الخلوقات وهي التي كانت، باعتبارها عقاقير نباتية ومعدينية وحيوانية، تحت تصرف الطبيب العربي في القرن الوسطي، إذ كان عليه أن يعرف مدى أثرها في الجسم. ولكل عقار قوى وصفات تخصه، كما قال الاغريق. وقد أشار الباحث الايراني الفقيه للمدو البروني (توفي عام ٤٤٠/١٠٥٠م) في مقدمة «كتاب الصيدلة» إلى ما للعقار من مكانة خاصة بين الأطعمة والسموم، فقال: «وجميع ما يتناول بقصد أو يجهل فنقسم في أول الأمر إلى أطعمة وسموم، والأدوية واقعة في البين لأنها بالإضافة إلى الأغذية مفصلة وإلى السموم مصلحة لا يظهر فعلها إلا الطبيب الحاذق المشفق لها، ولهذا توسط بينها وبين الأغذية

وَمِنْ بَيْنَهُ الرِّسَالَةُ الْوُضْعُ عَلَيْهِمَا صَادَقُ صَنَعَ

مِنْ رَأْسِهِ خَرُوبِيَّةً بِحُجْرَتَيْهَا مِزْمَعَةً يَتَسَلَّى

سورة
الاحقاف



عَدِيْدُوْنَ وَفِي رَأْسِهِ رِجْلٌ بِرِجْلَيْهَا
وَيَتَنَقَّى فِي السُّبْحِ الْخَرُوبِيَّةَ وَيَتَنَقَّى فِي الْمَسَاءِ
مِنْ رِجْلَيْهَا وَأَصَابَ بِهَا الْخَرُوبِيَّةَ وَأَصَابَ
تَأْخَرُ فِي سَوَاءِ الْأَدَبِ شَيْئًا يَتَنَقَّى بِالرَّجْلِ
حَادِثُوْنَ فِي الْمَشْرِائِ رِجْلًا يَتَنَقَّى وَرَأْسُهُ

عمل نسخة لمالحة للغة التركية. صحيفة عن نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ذيوسقوريدس، درست في بغداد سنة ١٢٢٤ م. وهي محفوظة في Freer Gallery, Washington. نشكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه الرخصة.

اما الصيدلي فكان يحافظ على نوع «صجالب الخلوقات» وكيفيتها ويحضر الأدوية المركبة التي يوصي بها الطبيب، وكان له بذلك اليد الطولى في علاج المرضى وشفائهم. وهكذا ظل الحال حتى يومنا هذا. ومع ان المستحضرات الجاهزة التي تقوم ببركبتها معاملة الأدوية الكرى قضت على تحضير الاقرباذين في الصيدليات، فانه مما لا شك فيه ان قول الصيدلي كوهين العطار في كتابه «منهاج الدكان» (عام ١٢٥٨/١٢٥٩م) لم يزل ساريا، اذ يحاطب ابنه قائلا: «والصيدلة اشرف الصنائع بعد صناعة الطب وهي آلة لصناعة الطب».

ولا عجب انه عندما تطورت الدراسات العربية والإسلامية وتعمق المستشرقون الألمان في تاريخ ثقافة الإسلام تطور كذلك اهتمامهم بتاريخ الطب العربي وما يتعلق به من

من العقار مثلا المراهم والشرايب والريسوب والماسجين والحبوب وغير ذلك.

وكان إعداد هذه الأدوية المركبة وتحضيرها من وظائف الصيدالة، كما قال البروف:

«والصيدلاني (الصيدلي) وهو المحترف بجمع الأدوية على أحمد صورها واختيار الأجود من أنواعها مفردة ومركبة على أفضل التراكيب التي خلدها له مبرزو اهل الطب.»

وبعد، فقد عرف العالم الإسلامى الصيدليات منذ القرن التاسع للميلاد، اى منذ عصر العباسيين، كما وجدت في المدن الكبيرة مستشفيات ألحق بها في أغلب الأحيان صيدليات، وكانت لهذه المؤسسات كتب خاصة بطريقة تحضير الاقرباذين دعيت «بالنستور البياوستاني» ومازالت العلاقة الوثيقة بين الطب والصيدلة قائمة عبر القرون.



إحصاء أدوية الأمراض العيون. معجلة من نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ديسقوريدوس، دوت في بناد سنة ١٢٢٤ م. وهي عشفرة في Freer Gallery, Washington. نشكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه الصورة.

ويتر باخمان Peter Bachmann وهابريش شيرجرس Heinrich Schipperges وهانز لاور Hans Lauer وإلى أوتو شيس Otto Spies وتلاميذه الذين انصرفوا للتحقيق عن آثار الطب عند العرب. ويجدر بنا أن نذكر من بين من ذكرنا من المستشرقين، اسمي عالين ألمانيين اختصا بدراسة تاريخ الطب والصيدلة، وهما إرنست زيكنبرجر Ernst Sickenberger (المتوفى عام ١٨٩٥) وماكس مايرهوف Max Meyerhof (المتوفى عام ١٩٤٥)، إذ أقام كلاهما في الشرق مدة طويلة أُناحت لها الفرصة للاكتساب على درس منابع العلوم الطبيعية عند العرب. جاما إلى مصر يطلبان العمل هناك، وكان الأول صيدليا والثاني طبيبا لعينين، وقد أصبح كلاهما مواطنين مصريين وكوما فوق ذلك تمتع كل منهما شرف عضوية المعهد

محالات، ونذكر من بين هؤلاء العلماء الألمان: ايجين ميفوخ Eugen Mittwoch (المتوفى عام ١٩٣٢)، وإرنست ليرت Ernst Lippert (المتوفى عام ١٩١١)، وويليوس روسكا Julius Ruska (المتوفى عام ١٩٤٩)، وأبلهارد فيدمان Bilhard Wiedemann (المتوفى عام ١٩٢٨)، وإرنست زايدل Ernst Seidel (المتوفى عام ١٩٢٢)، وكذلك العالم الدائب البحث هلموت ريتير Hellmut Ritter الذي كشف عن الكثير من المخطوطات الهامة الخاصة بتاريخ الطب والصيدلة عند العرب والتي أخرجها من المكتبات التركية والایرانية والعربية. وما زال البحث عن هذا الفرع المهم من فروع الدراسات الإسلامية يمتد ويتطور في أيامنا هذه، ويكفي أن نشر إلى ألبرت ديتريش Albert Dietrich وكريستوف برجل Christoph Bürgel



إرنست زيكنبرجر

بسيطا لا يركن إلى الراحة ولا يهتم بمتاع الدنيا، فهو لم يعرف سوى العلم وواجهه تجاه عمله.

ولد إرنست زيكنبرجر في كراوتهايم/بادن Krauthaim/ Baden عام ١٨٣٩، ودرس العلوم الطبيعية والصيدلة في جامعتي هابندلرج وبرلين، ثم قدم إلى مصر عام ١٨٧٦، حيث أصبح مديرا للصيدلة الألمانية بالقاهرة، وتولى بعدها في عام ١٨٨٣ إدارة حديقة النباتات بالقاهرة، نظرا لغزارة معلوماته في هذا الميدان. وفي عام ١٨٨٩ عين إلى جانب عمله هذا أستاذا ومدرسا لعلم الصيدلة ثم الكيمياء بمدرسة الطب بالقاهرة École de Médecine. وعندما سئل عام ١٨٨٧ عما إذا كان يريد البقاء في مصر أم لا أجاب القنصل الألماني بقوله: «إنني أفضل الحياة في مصر ولأنني أرجع الجنسية المصرية على أية جنسية سواها».

وقد امتلحه جورج شفاينفورت بكلماته التي قال فيها: «لم يعمل زيكنبرج مهامه العلمية خلال الأعوام الخمسة عشر الملتية بالعمل إجماد المحمد بمدرسة الطب ولا لحظة واحدة، فانه لم يكن يعرف الإجازات ولا العطلات الصيفية الطويلة في أوروبا للاستمتاع من الحرارة القوية في الصيف المصري الذي يجعل العمل الذهني مرهقا».

وبعد، فقد قدم الأستاذ زيكنبرجر لمصر - وطنه الثاني - أبحاثا مفيدة وهامة في مجالات الكيمياء والنبات والجيولوجيا

المصري Institut d'Égypte الذي كان قد أسسه نابليون الأول، كما توفي كلاهما بالقاهرة.

وعندما فاضت روح الأول لم يكن الثاني الا طالبا للعلم، حديث العهد بالحياة بعد، ولم يعرف أحدهما الآخر، ومع ذلك ربطت بين حياتهما صداقة العالم الكبير جورج شفاينفورت Georg Schweinfurth (المتوفي عام ١٩٢٥)، ذلك الباحث الدائب عن جغرافية افريقيا، وكسان «زيكنبرجر» قد عاونه فترة ثم اتصل بالتعاون العلمي بعد ذلك بين شفاينفورت ومايرهوف.

في ١٠ ديسمبر ١٨٩٥ شيع الصليل إرنست زيكنبرجر إلى مقبره الأخير بالقاهرة. وقد ودعه حتى مقبرته عدد كبير من العلماء البارزين وممثلي الدولة المعروفين ومن بينهم نوبار(باشا) رئيس الوزراء في ذلك الحين، وكذلك جميع الطلبة الذين درسوا على زيكنبرجر. «إن المصريين الذين اندفعوا إلى تشييع جنازته احترموا فيه الأوروبي المثالي الذي بذل كل اهتمامه في خدمة وطنه المختار» - هكذا قال الباحث جورج شفاينفورت عند تأييده لإرنست زيكنبرجر أمام أعضاء المعهد المصري، ثم استرسل قائلا: «يجب أن نشعروا بالفخر أيها السادة لأن واحدا منا قدم هذا المثل النبيل لحياة مليئة بالعمل، وكان أسلوب حياته



ماكس مايرهوف

التضائل النادر وجودها من إخلاص تام في عمله وتواضع كامل وسيظل حيا بيننا كالمثل الأعلى لعالم بارز وأستاذ قدير.

«تغيب مصر عن النظر، ويستغرق حزن وشوق حريق عيشى يا أرض العجائب الجميلة الكثيرة الألوان إلى القساء»

بهذه الكلمات غنم «ماكس مايرهوف» يومياته عن رحلته الأولى إلى مصر عام ١٩٠١/١٩٠٠، ولم يكن يتوقع حينذاك أن هذا البلد سيصبح عما قريب وطنًا ثانيًا له حيث سيقضي فيه أكثر من ثلاثين عاما من حياته.

ولد مايرهوف في مدينة هلدسهايم Hildesheim في شمال ألمانيا عام ١٨٧٤، واستقر أباه على دراسة الطب، ثم تخصص في طب العين، وعند رحلته المذكورة إلى «بلاد القراعنة» أُنحِت له الفرصة لدراسة الأمراض الكثيرة للعين، وهي التي كانت متفشية في ذلك الوقت في مصر. وقد عاد الدكتور مايرهوف عام ١٩٠٣ إلى «أرض العجائب الجميلة الكثيرة الألوان» لكن يعمل «كحكيم للعين» بالقاهرة، وسرعان ما أهمل عليه سيل لا يتقطع من المرضى الذين أحياهم «الدكتور ماكس» وقدموه، وهو الذي لم يرد قط عن بابهِ فقيرا أو محتاجا إلى معرفته، فقد كان يعالج الفقراء دون انتباه.

وعلم المادان؛ والجدير بالذكر أنه قدم كذلك خدمات جليلة في أمحات الصيدلة القديمة عند العرب، ووفق في كتابه الموسوم بعنوان «النباتات المصرية» Les Plantes Egyptiennes إذ قام فيه بتعريف النباتات التي ذكرت أبحاثها في كتاب ابن البيطار «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» فيها عدا قليل منها؛ وقد ابتدأ قبيل موته بنشر ما سماه «المتطوع المختصر» لكتاب ابن البيطار الذي لا يعرف في الغرب إلا بترجمة ألمانية زكيكة، وترجمة فرنسية يصعب الحصول عليها؛ ذلك أن الأستاذ زيكترجر كان يعتقد من حق أن مؤلفات ابن البيطار لم تنل في أوروبا ما تستحقه من التقدير. على الرغم من أن قيمة هذا الكتاب من الوجهة العلمية لا توازي الجهد الذي بذله المؤلف فإنه يحتوي على بعض الملحوظات الهامة التي نشرها زيكترجر الصليبي في متن هذا البحث، ولعله جدير بنا أن نعجب بلسانه وجهوده التي كرّسها لإدلاء مثل هذا العمل إلى جانب وثاقفه ومستلياته البجمة.

ولترك الكلمة مرة أخرى لجورج شفاينفورت الذي قال: «ولو لم يكن لهذا العالم سوى هذا الكتاب لكفاه حتى يذكر اسمه بغاية التكرم والتبجيل في مصر وفي أوروبا».

وختم السيد وزير المعارف المصري تأييده للأستاذ زيكترجر بالكلمات التالية: «إن هذا العالم الباحث الممتاز توحدت فيه



قطع النبات المسمى «البليوقين». صحيفة عن نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ديسقوريدوس، دوت في بغداد سنة ١٢٢٤ م. وهي محفوظ في Freer Gallery, Washington. تشكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه الصورة.

الشرق وكذلك للمختبرين المهتمين بالطب العربي وتاريخه.

ويجد في مؤلفاته التي يعالج فيها طب العين عند حنين ابن إسحق ويحيى بن ماسويه وعبد بن قسوم بن أسلم الخافق، مادة غنية تتناول العقاقير التي كان يستعملها الأطباء العرب في القرون الوسطى لعلاج المرضى. وأحد الدكتور مايرهوف ملحقاً قياً لكتاب الخافق وكتاب المرشد في الكمحل ذكر فيه الأدوية المختلفة التي كانت تستعمل على زمان المؤلف لمعالجة أمراض العين، ومنها الأكحال والشيقات وغيرها.

وسرعان ما انتقل مايرهوف إلى دراسة علم العقار عند العرب ولعله يحسّر بالعلماء والباحثين أن يتأملوا أسلوبه في التفنيش

عاد الدكتور مايرهوف إلى مصر وطنه المختار، بعد أن قطع إقامته بها منذ ١٩١٤ حتى ١٩٢٢. وقد حصل على الجنسية المصرية عام ١٩٣٥، وعاش بالقاهرة حتى وافاه أجله بعد مرض تحمله بصبر وشجاعة في ٢٠ أبريل عام ١٩٤٥.

وإلى جانب معالجته اليومية للأمراض العين وأبحاثه العلمية في هذه الأمراض الخاصة بمصر وكيفية معالجتها، اهتم الدكتور مايرهوف بدراسة تاريخ أمراض العين، ووجد في مجال دراسته هذا مواداً غنية من كتب الأطباء العرب في أثناء القرون الوسطى، كما مكنته خبراته العلمية ودراساته اللغوية التي بذل فيها ما بذل من الجهد، من تقديم معلومات هامة للأطباء الذين يهتمون بتاريخ الطب في بلاد



استخراج الطبع المقتصر. صحيفة من نسخة قديمة لترجمة هرية لكتاب ديوغورديس، دوت في بغداد سنة ١٢٢٤ م. وهي محفوظة في Freer Gallery, Washington. لشكر إدارة Freer Gallery لتصرعها لنا بطرح هذه الصورة.

العقابر المختلفة أيضاً علمياً واسعاً. وتعتبر المقدمة الشاملة التي ألها الدكتور ماير هوف لهذا الكتاب من أهم النصوص واعمقها في موضوع تطور علم الصيدلة عند العرب. زد على هذا عدداً من الرسائل الصغيرة عن البنيج والحشيش والشحم التي تكمل إبحاثه الخاصة بتاريخ الطب والصيدلة؛ أما مقالته العميقة حول «سوق العطاريين بالقاهرة» (عام ١٩١٨) فقد أشاد بها جورج شفاينفورت — الذي كان متخصصاً في دراسة النباتات المهربية — كل إشادة. بلغ عدد موافقات ماير هوف الثلاثمائة، ويتبدى في كل منها العلم الموسوعي الذي امتاز به هذا العلم، وإذ لا يمكننا ذكر عناوينها فليتنا أن نشير إلى بعض ماله قيمة خاصة

عن المراجع والمتون الهامة. ومنها أنه أشار لأول مرة إلى وصف الأدوية المفردة للعالم المشهور والشريف الإدريسي؛ (المتوفى عام ١١٦٦/٨٥٦٠ م)؛ وأشار كذلك إلى أهمية كتاب الصيدلة في الطب للبروني الذي يلقب «بأستاذ» حيث ترجم المقدمة المهمة التي اقتبسنا جزءاً منها على ص ٤٩. وقام بمعاملة جورج صبحي بنشر «كتاب الأدوية المفردة» المختصر لأحمد النافقي، وفي ترجمته وإعداد الملاحق والشروح العديدة لهذا الكتاب، غير أنه لم يتمكن للأسف من إتمامها. أما مؤلفه الأهم في مجال علم العقار فهو نشر «كتاب شرح أسماء العقار» لموسى بن ميمون حيث يوضح كل واحد من أسماء

منها في تاريخ الطب، كأبحاثه التي تعالج الإرث البيئي في الطب العربي، ثم تلك التي تبحث في مؤلفات جالينوس وترجمتها العربية، فضلا عن دراسته لكتاب «فردوس الحكمة» لعلي بن ابي طالب وكذلك تعرضه لابن النفيس.

كتب جورج سارتون George Sarton، الإحصائي الشهير في تاريخ الطب، قائلا عن ماكس مايرهوف: «إن أحسن جزء يمنح للكراه يكن في حقيقة بسيطة، هو أن تقرر أعماله في المستقبل على طلبه تاريخ الطب العربي، وهكذا ينال اسمه التخليد».

وقد منحت كلية الآداب بجامعة بنو الدكتور مايرهوف درجة الدكتوراه الفخرية عام ١٩٢٨ لكونه باحثا كبيرا في الطب والعلوم الطبيعية عند العرب ومشجعا دائما للأعمال العلمية».

وعندما توفي عام ١٩٤٥ حزن لوفاته الكثيرون، وهم جميع من عرفوه وبخاصة العلماء المصريين وزملائه الأجانب الذين كانت تربطه بأكثرهم علاقة صداقة وطيدة.

وأمام أعضاء المعهد المصري الذي كان ينتمي إليه الدكتور مايرهوف التي كلمة التأيين بمناسبة وفاته الدكتور لودفيج كايمر Ludwig Keimer عالم الأنطمية والأثار المصرية، وكثر عدد مقالات النعي التي دونت بمناسبة وفاة مايرهوف؛ أما أعظمها وأشدها تأثيرا فهو ما كتبه عنه الأستاذ يوزيف شاخت Joseph Schacht، صديقه وزميله، حيث قال: «ستحيا ذكراه لمدة طويلة بين طلبة العلم في العالم بأسره كعلم متبحر في الطب والعلوم الطبيعية عند العرب؛ ثم بين الأطباء كباحث ممتاز لأمراض العين بمصر، ثم بين المرضى الشاكركين كطبيب ناجح يستحق التكرم والتبجيل، وبين أصدقائه الكثيرين من أنحاء العالم كشخصية طيبة

محبة للجميع ... وبينا كان ينفر من كل تفاؤل مريح راح يتدفق شعوره العميق بالمسؤولية الأخلاقية تجاه علاج مرضاه وفي تناول بمجته العلمية الدقيقة. ومن بين النمل العليا التي كان يعمل ماكس مايرهوف على تحقيقها ويعيش من أجلها كان أن يصير أهل الشرق بماضهم التليد، وأن يساعد على تشييد أسس مشتركة للتضامن والتعاون المتبادلين بين الشرق والغرب والتغلب على التعصب والكرهية أيها كانت ...»

لارنست زيكنيرجر وماكس مايرهوف — عالمان ألمانيان خدما العلم في الشرق. أحدهما طمست ذكره الأيام: كان صيدليا وأستاذًا لعلم الصيدلة والكيمياء في بلد ترجم تقاليده إلى جلور بيلدة الممق في هذا الحال .. في مصر، وقام بدوره في توضيح علم الأديرة والمقار عند العرب في القرنين الوسطي.

أما الآخر فهو طبيب العين الذي عرفته القاهرة واشهر بين أهلها، كما اشتهر بين العلماء عن طريق دراسته المبددة في علم المقار عند العرب، وهي التي أدى بها ختمه كبرى لميدان البحث في هذا المجال حتى اليوم.

كانا عالمان كريسا حياتهما لخدمة العلم، وفتحوا بابا جديدا لإدراك العلوم العربية على مصراعيه؛ ولقد أحب كلاهما وطنه الثاني — مصر — وأخلص له، وفهم قومه ومشاكلهم فهما عمقا. لذلك فإن لارنست زيكنيرجر وماكس مايرهوف يستحقان احترامنا وتقديرنا لما قدما من مساهمات علمية قيمة وهامة ولما اتصفا به من خلال إنسانية عالية، بل نادرة الوجود.

ترجمة: عزيزه حمدي

رَبِّ الْعَالَمِينَ
الَّذِي خَلَقَ فَهوَ يُشَبِّهُنَّ
وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنَّ وَيَسْقِي
وَلَمَّا مَرَضَتْ فَهوَ يُشْفِي
وَالَّذِي يُمَيِّتُنَّ ثُمَّ يُحْيِي...

وَرَقَةٌ مِنْ تَارِيخِ الاسْتِشْرَاقِ فِي الْمَانِيَا:

يوليوس قِيلْهاوزن

بمَقْلُوْا أَنْتُون شَال^(١)

وقد كان قلهاوزن سعيداً بهذه التركة فيها بدء، مع راتبه الضئيل عندما أصبح استاذاً خارج الملاك في هاله.

لم يكن قلهاوزن طفلاً معجزة على الإطلاق. لقد كان هزبلاً متحفظاً، كما أن معلماً كتب في شهادته المدرسية أنه يفترق إلى كل قدر من الخيال. وفي سن الخامسة عشرة انتقل إلى المدرسة الثانوية (الليسيوم) في هانوفر، ولم يكن هناك طفلاً معجزة أيضاً؛ إلى أن بدأ عام ١٨٦٢ دراسة اللاهوت في جوتينجن كما كان ينتظر من ابن القسيس آنذاك. وراح يدرس في البداية دين لذة واهتمام حقيقتين، وكان التأمل اللاهوتي والفلسفي بالنسبة له في سنواته الدراسية الأولى شيئاً مقبلاً ككل ما يفرض بالإكراه.

وراح ينتظر الرجل الذي لم يكن قادراً على تعليمه بعض العلم فحسب، بل وقادراً على إرشاده أيضاً. ولم يكن هناك فائض من أمثال هؤلاء الرجال في جامعة جوتينجن وخاصة في كلية اللاهوت فيها، إلى أن وقع بين يديه في صبح عام ١٨٦٣ كتاب إيفالد حول تاريخ بني إسرائيل فلاقى في نفسه هوى شديداً حتى أنه عزم على تعلم اللغة العبرية التي لم يكن قد تعلمها حتى ذلك الحين بعد. ويقول في ذلك: «لأنني لم أكن أهم المشاكل اللاهوتية؛ ولكن ما هني كان إيفالد وكذلك الكتاب المقدس، الذي كنت ملماً بلغافته يحكم نفاقي». ويكتب قلهاوزن في مكان آخر: «لقد أعتقدني إيفالد، أنا الذي كنت أقابل بالسخرية غالباً آنذاك».

وهكذا فقد كسب هاينرش إيفالد (١٨٠٣ - ١٨٧٥)، الذي أصبح غريب الأطوار في سنٍ صغيرة، وأحد «كبار جوتينجن السبعة» تلميذاً آخر استطاع بغيريته التي لا تحصى أن يدرك ويستخلص لنفسه ما في تفكير إيفالد

إذا نجراً كاتب هذه السطور، الذي لم يولد في فترة حياة يوليوس قلهاوزن، أن يكتب عن قلهاوزن في هذه المحلة، فإنه لا يفعل ذلك إلا لأنه أتبع له من خلال اتصاله الوثيق المستمر بأستاذه الجامعي خلال اثني عشر عاماً أن يعرف تفاصيل شخصية كثيرة عن سلفه في الوظيفة الجامعية وصديقه الشخصي الحميم^(٢). وبهذه المعرفة حول شخص قلهاوزن التي انتقلت بالاتصال الإنساني المباشر وبالمعرفة التي تتناول مولفاته وأعماله والتي تمت بمواصلة الاطلاع الدائب، فإني سأحاول فيما يلي أن أرسم معالم سيرة يوليوس قلهاوزن كراكد طليعي في ميادين إبحات الكتاب المقدس والدراسات الإسلامية والعربية.

ولد يوليوس قلهاوزن في السابع عشر من مايو عام ١٨٤٤ في مدينة هاملن في سكسونيا السفلى على نهر الفيزر وكان أبوه كسبياً لتلك البلدة الهانوفرية الريفية بحيث أتبع لابن أن يحرص على اتصال مباشر بالشعب. وقد علق على ذلك مرة بقوله: «إنني مدين لذلك الوضع بالكثير، وربما بأفضل ما عندي».

وعاش قلهاوزن مع الطبيعة هنا كابناء الريف، فكان يشعر مباشرة وبدون وساطة بتضيق فصول السنة، ويستمتع ببده مطاردة الأبقار والأغنام وكأنه عيد بهيج. وكان مزارع عجوز قد أحاط الصبي بحبه ووصايته الشديدين، حتى جاءه ذات يوم وأسرله بأنه أهد وصيته ثم قال له بلهجه الريفية المألوفة: «وقد ذكرت لك بشئ فيها أيضاً»^(٣).

(١) انظر رثاء أدوارد شوارتز Eduard Schwartz لقلهاوزن، ص ٢٢٧ من مجموع المؤلفات، المجلد الأول، برلين ١٩٣٨.

(٢) "Da siehst du ok in"



تصوير يوليوس فلهاوزن.

عام ١٨٧٢ استدعى فلهاوزن إلى جامعة غرايفسفالد كاستاذ نظامى للمعهد القديم، وهناك عقد قرانه على الابنة الكبرى للكيميائى لمبرشت L. Impricht. وظل زواجه السعيد بدون أطفال. وفى عام ١٨٧٦ جاء أولريش فون فيلاموفيتس Ulrich von Wilamowitz إلى غرايفسفالد، وبذلك حصل على زميل كان فى مستوى. وبفضل فيلاموفيتس أثير اهتمامه باللغات الكلاسيكية كواقع مثير. وفى عام ١٨٧٤ نال فلهاوزن درجة الدكتوراه فى اللاهوت من جامعة غوتنجن بدراسة حول الفريسيين والسلموسيين. وفى هذا العمل المبكر يتضح أن صورة التاريخ اليهودى قد اتخذت لديه أشكالاً معينة خاصة. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أى عام ١٨٧٦، بدأت سلسلة الأعمال الكبيرة التى اكتسبت فلهاوزن مكان القيادة فى أبحاث المعهد القديم والديانة الإسرائيلية. وفى دراسته حول تأليف الـ Hexa، touch أى التوراة مع كتاب القضاة، فصلت الطبقات الادبية بصورة محددة بعضها من البعض الآخر. وكان الحديث حول البويين والإيلويين وحول الكتاب الأصلى دائراً منذ زمن طويل، كما أن فرضية أجزاء المخطوط الأصلى وما أعقبها من تنمات كانت أمراً مقطوعاً فيه

من عظمة وحمق وكلية. وكان إيفالد لا يظن عالقاً فى التفاصيل الجزئية، بل كان همه الرئيسى إدراك الترابط الحيوى والملاقات الأساسية. ومن إيفالد تعلم فلهاوزن هذا الفن الذى كان يمارسه بالنسبة لأدق المواضع وأصعبها ببراعة لا تجارى. وبعد إنهاء دراسته اللاهوتية نجحاً فلهاوزن إلتداء من عام ١٨٦٧ على حضور المحاضرات الدراسية التى كان إيفالد يعقدها عصرًا حول النصوص الشرقية. ثم حدث شقاق بين المعلم وتلميذه حول الاحتجاج الفعلى لعام ١٨٦٦، ضد ضم هانوفر إلى بروسيا. فقد رفض إيفالد بروسيا رفضاً باتاً، بينما رفض فلهاوزن أن يتبعه فى ذلك، ولم تنشق أسباب هذا الشقاق فيما بعد أيضاً بينه وبين معلمه.

وقبل اندلاع الحرب الألمانية الفرنسية فى ١٨٧٠/١٨٧١ بوقت قصير انتهى فلهاوزن من دراسته بالتقدم إلى درجة الليسانس فى التاسع من يوليو (تموز) عام ١٨٧٠. وكشفت أطروحتة مبكراً عن مواهبه وكانت تحمل العنوان اللاتينى : De gentibus et familiis Judaeis quae 1. Chron. 2,4 enumerantur أى : «حول القبائل والأسر العبرية، كما جاءت فى سفر العدد ٢، ٤». وفى

من حيث الأساس. أما فلهاوزن فقد كان أول من قام بأعمال هذه الدراسات تحليلية تستند إلى النص الحلي نفسه. فبفريزة المبقرى كان يستخرج الجوهر الاساسى من المتن، ذلك الجوهر الذى يفضى للبرهان والدليل القاطع، وترك الباقي، الذى لا يهم كثيراً في الوقت الحاضر، لأولئك الذين يمكنهم الجدل والأناة الكافية لتحرى أمره. وهكذا تبرز له في الـ Pentateuch أى التوراة الطبقات الكثيرة الثلاث بدون أن يصبح التفسير شديد الدقة والتشعب بحيث يصبح بذلك غامضاً وابعاً على الشكل.

إن في أبحاث التاريخ الخلفية بهذا الاسم أن تستند إلى التقاليد المتواترة التي تتناولها هذه الأبحاث. فإذا ما انتقلت هذه التقاليد المتواترة للسلسلة بالدرجة الأولى بواسطة تراث أدنى، فإن القضايا والمسائل الأدبية والتاريخية ترتبط بعضها ببعض الآخر وتشابك بحيث يصعب الحل فيها بينها. وإنه من أعظم الأشياء على البحث التاريخي أن يظل عالفاً بالمسائل الأدبية. وقد حالت طبيعة فلهاوزن الخاصة بالباحث وراء الحقائق والوقائع دين اتخاذ من نقد الـ Pentateuch أى التوراة (كتب موسى الخمسة) هدفاً نهائياً للبحث والدراسة. إذ لم يكن هدفه تأريخ الأدب ولا نقد الأدب وإنما كان التاريخ نفسه. ويتضح ما أراده من عناية هذا كتابه الشير الذى ظهر عام ١٨٧٨ : «تاريخ بني إسرائيل، المجلد الأول» والذى الحق وتم في بعد بكتاب «مقدمة لتاريخ بني إسرائيل» (١٨٨٣ - ١٨٨٦). وبذلك بحث عالم منسوس ضائع بحثاً جديداً. وتحولت التوراة من معضلة تاريخية إلى ما كانت عليه قديماً: إلى نهج كهنوتي منبث من الحياة ولخدمة الحياة. وعرض كل ذلك بلفظ واضح شفاف كالبلور خلعت من كل صقل لغوى علمي متكلف.

وبعد هذا المؤلف لم يعد فلهاوزن يتوقع أن تستدعيه كالية لاهوت المنصب الاستاذية، وكان عليه أن يتقبل فكرة البقاء في جامعة كانت إمكانات التطور والارتقاء محدودة فيها، والاكتفاء بالحافظة على الأفضل والأصيل لنفسه. وادى به هذا إلى التخلي عن استاذية اللاهوت في غرايفسفالد عام ١٨٨٢. وإذ تخلى عن كليته الخاصة، منحه كلية الفلسفة الدكتوراة الفخرية. وعينه الحكومة استاذاً خارج الملاك للغة السامية في هاله. ولم يعجبه الحال هناك، وكان سعيداً حين استدعته بعد ثلاثة أعوام كلية اللاهوت في جامعة ماربورغ ليصبح استاذاً نظامياً فيها. وكانت اعوام ماربورغ في مناج كثيرة أسعد اوقاته إطلاقاً. وحين سئمت نفس فلهاوزن حقل العهد القديم

بعد حين، لم تسببه دراسة الكتابة المبارية إلى أصبحت أكثر شهرة آنذاك بقدر ما استهواه الوجه الآخر لدين يهود وقانونه الذى انتهى أخيراً إلى يسوع المسيح، ونفى بالطرف المقابل: الإسلام كما نشأ في الجزيرة العربية وبالقدر الذى ظل يرتدى قالباً عربياً خالصاً فيه. وحين كان لا يزال في غرايفسفالد أتى مرة محاضرة عامة عن محمد. وشغل زيارته إلى إنجلترا بدعوة من ويليام روبرتسون سميت آنذاك اقبوس من غطوط كتاب المغازى للراولى أقدم وأرسن رواية متواترة عن محمد في المدينة، كما اقبوس من ابن سعد الوثائق الهامة المتعلقة بانتشار الإسلام. وفي فترة هاله وماربورغ، حيث أهتم بالعربية بالدرجة الأولى، نشأت للمشاريع والأعمال الأولية لمؤلفاته التالية، أو القسم الأكبر منها على الأقل. وفي غوتنجن أنهى تاريخ الدولة العربية ونشأها (١٩٠٢) وكذلك الشروح والمقالات التي نشأت من الحواشي والتعليقات الخاصة ببحثه المذكور.

ومنذ الآن راح فلهاوزن ينكب بكل قوته وهمايمه على الشعر العربى والاحاديث والروايات العربية المتواترة. ولم يمض وقت طويل حتى ألم بالأنساب العربية كمحدث عربي. ولم يبق عالفاً في شباك الشعر العربى الذى ذهب عليه مهاب ضحية له. ومن خلال اهتمامه بالعالم العربى القديم انتقل رأساً إلى صبرورة ونشوه آخر دين متروك في أفق الكتاب المقدس. وحتى قبل ظهور النبي محمد كانت الديانة الوثنية التي تدن بها القبائل العربية والقائمة على تعدد الآلهة في سبيلها إلى الانحلال، وكانت قد بدأت تم بينهم ديانة توحيدية غريبة تجريدية، وكان قد ظهر التساؤل حول هدف الوجود على الأقل. وقد ولدت نفس تأثيرات التفردات البرية للفطرية للمسيحية في الولايتين الرومانييتين جزيرة العرب وفلسطين، ولدت فجأة عملية اختار غربية في العالم العربى، كانت تصعيداً للحس الحياتي يفرق على نمط الاملاط الطبيعية المعاد بحيث قدمت بذلك صجية الاختيار الاسلام. واكتفى فلهاوزن بالتأكد أولاً من توحيد ومعرفة التربة التي نشأ عليها الاسلام وبادراك التناقض بين الديانة الساذجة التقليدية، أى الوثنية، وبين عناصر الدين الجديد.

وبينما تجهل تفاصيل فترة الرسول المكية تتوفر معلومات أكثر حول العمل التنظيمي الذى تطور ونشأ في المدينة: فن خضم الروايات والاحاديث التي مراعاة ما تمت واصبحت كالاساطير اختار فلهاوزن الروايات المباشرة وخاصة تلك التي اشتملت عليها الوثائق التي كان السباق إلى نشرها

والتي تظهر كيف توصل النبي إلى إحلال السلام في البلاد بتوجيه طاقات الشعب الفتية المتدفقة إلى الخارج بدلاً من تضاربها الواحدة ضد الأخرى. وبذلك مهد قلهاوزن من الأمام ومن الخلف الطرق التي تؤدي إلى المسألة التاريخية لشعوب الإسلام وصيرورته. ولكنه افتقد إلى الطريق الكامل الذي أدى بالعرب بعد وفاة الرسول إلى السيادة على مملكة عالمية لمدة تزيد على القرن. ولحسن الحظ، فقد بدأ تاريخ الطبري الضخم في الظهور في هذه الأعمار، وقد اقتبست فيه كتب التاريخ القديمة كل على حدة، بحيث أصبح من الممكن متابعة تطور الاحداث والروايات والسير المتواردة. وأدرك قلهاوزن خلافاً للحكم الذي كان سائداً أن ثروة القصص المتواردة حول الفتوحات الكبيرة الأولى ما هي إلا مظهر خداع، ولكنها في رواياتها حول نشوء الخلافات المذهبية والفرق الكبيرة تقدم مجموعة وافية من المعلومات المباشرة الأصلية. ومن دراسة الروايات المتواردة تمت بصورة عضوية فكرة عرض الخلافة الأموية. وكان تعاقب الخلافة في الأسرة الأموية ابتداء من معاوية الداهية حتى الكارثة الختامية المريعة خيطاً باغراء قصاص على مرد هذه الوقائع. ولكن كتابة تأريخ من نوع رفيع تحتاج إلى قسبية تولد حركة إيقاعية منتظمة في المادة التاريخية. ووجد قلهاوزن هذه القسبية في الترتيب القائم بين الدولة والدين، بين سياسة الحكم التي ولتها الدولة، والبيروقراطية التي يحتمها الدين. وكانت التناقضات بين عرب الجزيرة ذوى المراس الصعب والذين يصعب اخضاعهم للنظام وبني جلدتهم في سوريا وفيما بين الهيرين الذين نشأوا نشأة سياسية وعسكرية بفضل انتابهم الطويل للدولة الرومانية ولكنيسة المسيحية، لقد كانت هذه التناقضات سبباً في انهيار العروبة الحرة الأصلية أمام استبداد العباسيين الخاضعين للتأثير الإيراني. ورغم أن أمثال هذا العمل قليلة في مكتبتنا، إذ يمتيز في حجمه الضخم أروع عرض مملكة التاريخ السياسي للإسلام حتى انهيار الدولة الأموية، إلا أنه لا يقرؤه إلا القليلين فقط.

ثم انتهت فترة ماربورغ السعيدة قبل الموعد الذي كان قلهاوزن يمتناه. فبعد وفاة باول دي لاكارد Paul de Lagarde ٢٢ ديسمبر ١٨٩١ استعصى قلهاوزن إلى غزنتين كتخيل له، وكان رودلف سمند Rudolf Smend يحل محل مقعد الاستاذية لأبحاث العهد القديم في كلية الفلسفة. وفي غزنتين تحول كتاب «مقدمة في تاريخ بني إسرائيل» إلى مؤلف عظيم بعنوان «التاريخ الاسرائيلي واليهودي» (١٨٩٤)، وصلت طباعته حتى عام

١٩١٤ إلى السبع، وظهر عام ١٩٥٨ في طبعته التاسعة. وبما أن قلهاوزن عرض مؤلفه تحت هذه العبارة: «يهود إله اسرائيل واسرائيل شعب يهود»، فقد نال عرضه التاريخي بالمقهوم العلمي والفقى قوة تميز لم يبلغه مؤلف قبله في حقل التاريخ القديم.

وبعد إنهاء المؤلفات العربية اتخذ قلهاوزن لنفسه مهمة تفسير الأنابيل الثلاثة الأولى، وانكب على عمله حتى انتهى منه بالسرعة التي امتاز بها. وظهرت ترجمات وتفسيرات أنابيل مرقس ومي ولوقا بركة، الواحدة تلو الأخرى في ١٩٠٣ و ١٩٠٤. وكان من ميزات قلهاوزن أنه لم يعالج الأمر من زاوية اللغة اليونانية الكلاسيكية، التي لم تكن مستفيد كثيراً بالنسبة للعهد الجديد، وإنما جاء الأمر من زاوية اللغات السامية: فكان آرائاً في التفكير وطريقة التعبير أدركه فوراً بمجرد سماع اليونانية المجرده من الرمنة وإخالية من قوة التعبير. وقد علمنا على فهم لغة أنجيل مرقس فعلاً وبوجه خاص وأظهر من خلال ثغرات عديدة أن أقدم رواية متواردة، ليس الشفوية فحسب، بل وكذلك المخطوطة، كانت آرامية الأصل.

ويوجد قلهاوزن في تفسيره للأنابيل الثلاثة الأولى علاقته التاريخية بعلم أفكار وأحاسيس العهد القديم. ثم أتبع ذلك بتحليل لكتاب الرؤيا وبحث حول تاريخ الحوارين. وفي عام ١٩١٤ ظهر التحليل النقدي لتاريخ الحوارين، وكانت حالته الصحية قد أعاققت طبع الكتاب عدة مرات. وفي السابع من يناير عام ١٩١٨ أفتلت المنية يوليوس قلهاوزن من استشهاده حقيق. إذ بلغ حداً لم يعد عنده قادراً على العمل، وبما زاد من شعوره بقسوة ذلك أن فكره ظل صافياً بقطاً حتى النهاية.

لقد كان لأعمال قلهاوزن الخاصة بالتاريخ الاسرائيلي اليهودي أبعاد الأثر. ولكن كاتب سيرته كارل هاينرش ييكر حتى حين يقول عن قلهاوزن: «ولكن ربما كانت عبقرية الانجاز الفردي أقوى في حقل الدراسات العربية. ففي ميدان العهد القديم كان له سابقون، بحيث كانت الاسئلة قد أثرت هناك، وكانت المشكلة في متناول اليد، رغم أن دخوله الميدان هو الذي أدار عجلة البحث. ويختلف الأمر تماماً بالنسبة لعرضة لتاريخ الخلافة العربية. فهنا شق يقو لا مثيل لها حتى الآن سبل سير في ادخال

مصفية من الترجمة الألمانية التي قام بها قلهاوزن لديوان المجلدين واتي
لم تترجم الآن.

نشكر الأستاذ أنطون شال لوضعه هذا للتصريح تحت تصرفنا.

† Gache alghaij non chutkaim No
2.

[illegible]

كان لا يمكن استحقاقها، كما بدأ في تحويل أجزاء منها إلى منتزهات منسقة منظمة»^(٢)

وحق ما قام بنشره من مخطوطات يدل على قدرة الناشر على الحكم التاريخي. ففي الملاحظات السابقة لترجمة الواقدي^(١) يقارن الواقدي وابن اسحق في بحث مختصر غني بالمضمون والثالثة. وقد يقدم الواقدي في بعض الحالات المادة الأصلية، ولكن في أغلب الحالات التي يفتقر فيها الواقدي وابن اسحق، يقدم لنا الأخير ما هو أفضل وأكثر أصالة. ومع أغنى المدينة، التي أصدر فلهاوزن قسمها الأخير بالعربية والترجمة الألمانية عام ١٨٨٤م، وذلك تمة للقسم الأول الذي أصدره كوزيفارتز Koesgarten عام ١٨٥٤م، ألحق فلهاوزن تقييماً تاريخياً بالإضافة إلى رسائل محمد والسفارات التي وصلت عليه والتي أصدرها فيها بعد قسم ثالث في الكرّاس الرابع من «دراسات وأعمال أولية» في برلين عام ١٨٨٩م. وعلى وجه العموم فليس هناك ما يدعو إلى الشك في أصالة الرسائل الأخيرة. فغالباً موجه إلى قبائل بعيدة لا أهمية لها. وهي لا تمشي وروح الرسائل التالية، ولكنها لا تظهر محمداً كني حازم لا يعرف الهوادة، وإنما كسياسي عمل لا ينظم مراكز معتني الإسلام حسب مبادئ عامة ثابتة، وإنما حسب اتصالات مختلفة تقريباً، وأنه يتفاوض في مطالبه وفي عروضه ككرة وقلة يتفاوض الأشخاص والظروف.

أما كتاب «بقايا الوثائق العربية، مجموعة ومفسرة» (برلين عام ١٨٨٧)، وهو أول عرض تاريخي في حقل دراسات اللغة العربية لفلهاوزن فينبعث بتاريخ الأديان. وكل ما تملكه تقريباً من أخبار عن الوثائق العربية يعود في مرجعه إلى العهد الإسلامي، بحيث صبغت جميعها بالصبغة الإسلامية. فالوثائق تشوه بأظهار الناحية السلبية عندما تتناول أموراً يرفضها الإسلام، بينما تشوه بأظهار الجوانب الحسنة في الحالات التي ورث الإسلام فيها أموراً وثنية. ويحاول فلهاوزن تطهير الجذور الوثنية من الجانبين ليتعمق في الأصول

الوثنية الحقيقية؛ وبذلك ينفض الحياة في الألفه والقرابين الوثنية وفي الأعياد والأسواق العربية القديمة، وفي الإيمان بالأرواح والسحر. وبذلك يلقي أضواءه شديدة على دين بني إسرائيل، ومن الجهة الأخرى يساعد على تفهم ما هو عربي في العهد القديم.

وتعالج دراسته والمدينة قبل الإسلام» (في دراسات وأعمال أولية، الكرّاس الرابع، القطعة الأولى، برلين ١٨٨٩) كذلك تاريخ ما قبل الإسلام، مؤكداً على الناحية السياسية أكثر من الناحية الدينية. وفي دراسته «مقدمة إلى أوائل تاريخ الإسلام» في دراسات وأعمال أولية، الكرّاس السادس، برلين ١٨٩٩، يضرخ فلهاوزن للإسلام نفسه. وفي هذه المقدمة يعالج تاريخ الإسلام، باستثناء فترة محمد نفسها، حتى وقعة الجمل (٦٥٦ ميلادي). ومنذ الصفحات الأولى من هذه الدراسة تتضح المشكلة الرئيسية. إذ تتناول الأمر خيطين من الروايات المتواترة الواحد منهما يستبعد الآخر، أحدهما سيف ويمثل الاتجاه العراقي المحيز، والثاني ابن اسحق، والواقدي، والمدايني وابن الكلبي ويمثلون اتجاه المدينة القديم الرشيد. وهناك روايتان لرجل دين مسيحيين معاصرين للأحداث تؤيدان أمانة الأحاديث المدنية بالمقارنة بالأحاديث العراقية. وبالتحقق من تفوق الأحاديث المدنية يمتطى العمل الرئيسي لتأريخ هذه الفترة.

ويبد مقالتي «الفرق الدينية السياسية المتعارضة في أوائل عهد الإسلام» و«معارك العرب والرمم في عهد الأمويين» اللتين نشرتا في أبحاث وأنباء جمعية جوتنبرغ للعلوم عام ١٩٠١، توج فلهاوزن أعماله جميعاً بتأليف ذروة نتاجه في التاريخ الإسلامي وهو: «المملكة العربية وسقوطها» الذي نشر في برلين عام ١٩٠٢، والذي يتناول التاريخ الإسلامي حتى نهاية الخلافة الأموية عام ٧٥٠ ميلادي. وهناك عرض مختصر يتناول المصادر المتوفرة لهذه الفترة. وميلاً وأهميتها. فأبو مهنه يمثل الاتجاه العراقي الكوفي، وهو يميل ببعاطفه إلى العراق ضد سوريا، وإلى جانب على ضد الأمويين. أما أبو مضر والواقدي فيمثلان الاتجاه العلمي المدني وهما يتأبعا، على تقاليد رواة المدينة الثقة، تاريخ العهد الأموي بموضوعة علمية دون إبداء ميل عاطفي ملموس للأمويين. أما الروايات السورية التي تميل إلى الأمويين فقد اندثرت، ولكن آثاراً منها بقيت محفوظة في التاريخ المسيحي. أما المدايني فقد كان موالياً للعباسيين. وبمسك فلهاوزن في تقييمه للمصادر بهذه الأسس، دون أن يتخلل من حين لآخر عن إصدار حكمه من حيث وجهات النظر الموضوعية. وكما يوكد كارل هاينرش بيكر

(٢) انظر Carl Heinrich Becker, Julius Wellhausen, Islamstudien, ١٩٢٣، لايخز ٤٧٤-٤٨٠. (١) Muhammad in Medina. Das ist Vaki'di's Kitāb al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe, herausgegeben von Julius Wellhausen. Berlin, 1882.

(هـ) هناك ترجمة ألمانية للقسم الأول موجودة على شكل مخطوط. وقد استخدمت في لمسور اللغة العربية الكلاسيكية، Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache، تابع نفوس الموضوعات من XI من الكرّاس الأول، فيسبادن ١٩٠٧. وترى صفحة من المخطوط إلى جانب هذا الكلام.

في رثائه^(٦)، فإن هذا الكتاب الذي لم يلق اعتباراً يذكر في بادئ الأمر وأصبح انجيلا لا غنى عنه بالنسبة لمؤرخ بواكر العهد الاسلامي.

لقد كانت طبيعة فلهاوزن الاسامية تسم بالبساطة. فحين كان يكتب، كان يضع أمام عينيه هدف التعبير عن رأيه بأبسط شكل ممكن، فكان لا يتخلى مع ذلك عن الجلاء والوضوح. وكان يتمتع بطبع مستقل ولا يعرف النظرية الفكرية. وكان له خصوم كثيرون دين أن يوجد بينهم عدو شخصي واحد. وأدى صممه إلى عزله دين أن يصبح شديد الاتياب والحساسية. لقد تحدثت في يوليوس فلهاوزن ميزات المؤرخ وعالم اللغات، وصفات المجلس الشديد والدقة اللغوية في كل متكامل لا مثيل له. وكان ملماً بجميع تفاصيل الفترة التاريخية التي يعالجها كالأوضاع السياسية فيها، والأحوال الاقتصادية، وطرق المسكن والمعيشة والغذاء، وأزياء الملابس والرأس، والمسائل الحقوقية والمادات. ولكن هدف أبحاثه ظل دائماً التأكيد على خطوط التطور الكبيرة والرئيسية، واكتشاف العوامل

(٦) راجع C. H. Becker, Islamstudien، المجلد الثاني، لايزغ، ١٩٣٢، ص ٤٧٥.

والقوى الرئيسية للتحويل والتطور التاريخيين. وكان يسعى بنجاح إلى إدراك وعرض تضارب القوى الداخلية للحدث التاريخي.

لقد كان أستاذى إرنر ليتمان، الذي استدعى عام ١٩١٤ إلى جامعة جوتنجن كخلف لفلهاوزن، شديد السعادة بصداقته لأكثر مستشرق في عصره. وكان لا يذكره إلا بأسمى آيات التقدير والاعجاب وكان هو الذي ألقى كلمة الجنائز عند تشييع جثمانه^(٧). لقد قدر لثيودور نولدكه ويوليوس فلهاوزن أن يرثيا لواء زعامة الاستشراق في ألمانيا دون أى منازع. أما السؤال عن الأعظم بين الاثنين فقد أجاب عليه نولدكه بتواضع رقيق وثقة أكيدة بالنفس حين وصف نفسه بالموهبة، وربما بالموهبة العظيمة، بينما وصف فلهاوزن بالبقيرة نفسها^(٨).

(٧) راجع هذه الكلمة الجنائزية مختصرة في مجلة جمعية المستشرقين الآلمان ZDMG، المجلد ١٠٦، ١٩٥٦، ص ١٨-٢٢ تحت عنوان Erinnerung an Julius Wellhausen.

(٨) كذلك إرنر ليتمان Erno Littmann في كتابه: نصب الألمان في علوم وديانات الشرق الأدنى: Der deutsche Beitrag zur Wissen-schaft vom Vorderen Orient، شتوتغارت وبرلين ١٩٤٢، ص ٢٠.

كل أمرئ بطوال العيش مكذوب
وكل من غالب الأيام مغلوب
وكل من حج بيت الله من رجل مود
فذكره الشبان والشيب
وكل حتى وإن طالب سلامتهم يوما
طريقهم في الشر دعوب

من ديوان الهذيلين

من ماكس بلانك الى كارل فريدريش فون وايتسيكر

بقلم محمد يحيى الهاشمي

ان هذا العلامة هو في الحقيقة مؤسس نظرية الكم (كوانتا) ومكتشفها، فلا تقتصر اهمية اكتشافه على الفيزياء بل تمتد لها الى نظرية المعرفة. ولقد فتحت آفاقا جديدة في فهم الطبيعة، فلا تقتصر قيمتها على تفسير عالم الذرة العجيب، بل كان تأثيرها جذريا في تحويل نظرة الكون كما فعل اسلافه من قبل امثال «غاليله» و«كبلر» و«كوان» الاندفاعات المباشرة كانت السبب في تحويل نظرة الكون من القرون الوسطى الى عصور حديثة أدت الى انقلاب في الحياة الفكرية افضت الى تطورات اجناعية وصناعية، فإن اكتشاف بلانك زاد قوة البشرى السيطرة على الطبيعة ايضا. بيد ان هذه السيطرة يلزم ان توجه الى ما ينفع الانسانية ويصونها لا ما يضرها ويخربها.

ظهرت نظرية الكم لعلماء الفيزياء الذرة كفتاح لهم العلاقات. وان التباين بين القوة والمادة الذي لعب دوره في القرن التاسع عشر قد زال منذ زمن بعيد في نظرية الكم للتحليل الرياضي بين الموجة والأجزاء او بين قوة المجال واقسام المنصر، ومن اجل مجرى الحوادث الدورية (على رأى — بلانك) فلا يمكننا حسب القاعدة الا التنبؤ بالاحتمالات فقط، فلا يمكن اذن معالجة الحوادث الموضوعية بل الاحتمالات التي تظهر في مثل هذه الحوادث وتنبئها باشكال رياضية. والحالة هذه لا نلزم الحوادث الواقعي بل الاحتمال الواقع اي «الحالات بالقوة» — بتوسيا Potentia — اذا شئنا استعمال هذا المفهوم من فلسفة ارسطو وجعله خاضعا لقوانين الطبيعة. وقد اوضح الفيزيائي الكبير هايزنبرغ Heisenberg على ان كثيرين من علماء الفيزياء تكلموا عن هذه الناحية من نظرية الكم، وتذكر من بينهم بور، بورن، يوردان، ديراك، وكما بين هذا الفيزيائي ان هناك اختبارات مختلفة بالنهاية حول مناسبة نظرية الكم مع المنطق واثار بصورة خاطفة الى وايتسيكر. وما يقوله :

ويجب علينا هنا ان نذكر اشرطة التريينات الفنية الرائعة للجوامع العربية الحاوية في وقت واحد على كثير من التناظر والتي لا يمكننا تغيير صفعة واحدة دون تعكير صفوف الجميع بصورة جوهريه. وعلى مثال تريينات هذه الاشرطة

ان سبب اتماي بالعلامة الكبير ماكس بلانك كان (كما سبق لي وبينت ذلك في كتابي عنه^(١)) كما يلي : هو اني اقممت في ألمانيا قبل الحرب العالمية الثانية مدة طويلة دوست فيها الكيمياء وعلم المستمدات (ميتالوجيا)، وكانت الفيزياء من اجلي مادة مساعدة فقط، للاطلاع على قوانين هذين العلمين، وحديثي زميل المرحوم الاستاذ الفريد زيفل (عضو اكاديمية العلوم والآداب في ماينتس) عن ماكس بلانك وكشفه التاريخي العظيم. ولكني لم ادرك له ميزة خاصة الا قبيل مغادرتي برلين وذلك في اواخر عام ١٩٣٧، عندما عثرت له على كتاب صغير الحجم ثقيل الوزن بعنوان «الدين والعلوم الطبيعية». وقد وجدت فيه التأمل الديني العميق والنفس الانسانية الكبيرة والعقل الرصين. وكان هذا الكتاب الباحث على دراسة آثار هذا المؤلف وترجمة حياته فيمعتها في كتابي المذكور.

اتبع لي ايضا في رحلتي العلمية بدعوة من التبادل الأكاديمي في باد غودسبرغ في ربيع ١٩٦٧ لقاء خمس محاضرات عن «اهمية ماكس بلانك للعالم المعاصر»، كان لبعض المناقشات صدى مستحيا في نفسي، سوف انوه ضيا في آخر تأملاتي عن هذا المبقري العظيم.

بعد فصل ماكس بلانك في عالم العلوم الطبيعية في قلبه المفهوم القديم بأن الطبيعة لا تقفز قفزا، تلك الفكرة التي كانت مسيطرة على عقول العلماء وتعرف بفكرة التتابع والجران الدائم، رأسا على عقب. والمثال الذي ضربه لنا «النور» فإن حركته ليست تيارا متواصل كما كان يظن من قبل، بل هو اشارة بفطرات الماء المتقطعة التي تنتقل من مكان الى آخر قطرة قطرة. وهكذا فالنور يشع بطريق الأجزاء الصغيرة المتحركة والتي نسميها المقادير والتي يمكن قياس محتوى طاقتها ووزنها وتعيين كبرها. وكما ان المادة تتشكل من وحدات صغيرة والتي نسميها بالذرات، فإن الطاقة تشكلا ذريا ايضا.

(١) ماكس بلانك، الفيزيائي والمفكر الكبير، مع ملحق من جمعية ماكس بلانك لتقديم العلوم، مطبعة للسادس طب، ١٩٦٦.

التي تعبر عن روح الدين الذي نشأ عنه، وهكذا فإن صفات التناظر لنظرية الحكم الجاهلية هي أيضا انعكاس روح عهد العلم الطبيعية إلى عهد ما بلاتك في اكتشافه.

تظهر لنا أهمية بلاتك في العصر الحاضر بتوقيفه بين الدين والعلوم الطبيعية ذلك الموضوع القيم الذي قمت على ترجمته ونشرته ضمن كتابي المذكور. فعلى رأي علامتنا ليس هنالك ثمة تناقض بين العلم والدين بل هما متفقان في الجوهر وكل واحد منهما يكمل الآخر. ويجد بلاتك أن الفكرة المشتركة في جميع هذه الديانات كلها بأن الله شخصية أو تصور بأنه شيء بالأسان على الأقل. من أجل ذلك يجد ضرورة تفاهم الأديان كلها، لأنها متفقة الجوهر مختلفة العرض. وقد أضفت لهذا التأمل: «إذا استثنينا من ذلك طبع الأديان التي لا تتطلب الإيمان بوجود إله مثل البردية واللاترية والكونفوشيوسية وغيرها، فيكون الخلل الأعمى المشترك بغير النفس إلى المطلق»^(١).

إن معالجته لنصراع العلمية جديرة بالمطالعة والدرس والتي يضمنها بقوله: «ليس قانون العلمية صحيحا أو غلطاً، إنه مبدأ غامض موجه، وهو في نظري من أعظم ما هو جدير بالتوجه قيمة بما تمككه، فهو الذي يربنا الطريق ويعطينا التوجيه في زحمة الحوادث المضطربة ويلزم أن يتقدم البحث العلمي للتوصل إلى نتائج مشروعة. وكذا أن قانون العلمية يوقظ نفس الطفل ويسيطر عليها في سؤال سلاذا؟ — الذي يضعه في فمه، فكذلك يرافق هذا القانون البعثة في جميع حياته وأضما أمامه مشكلات جديدة لا تنقطع. لأن العلم ليس استراحة في تأمل امتلاك المعرفة المكتسبة بل معناه عمل لا يقطع وتطور يتقدم دوما إلى الأمام».

إذا كان بلاتك رجل عقل ذكي أقر له العالم المعاصر باكتشافه، فهو أيضا ذو عبق احساس، وفي زعمنا أن العالم لم يفهمه من هذه الناحية الا قليلا. فنور البصر يذكره من أرقى حقا عظيما في العلم والمعرفة، أما بصيرة الذات فلا يدرها الا المصطفين من الناس. لقد شئت في كتابي بصيرة الذات لبلاتك بفلسفة الذات للشاعر الباكستاني أقبال، وما قلته ان لا تضارب بين تحريات بلاتك العلمية وروحه الفنية الروائية المستمدة من إيماني الذات، ففي اكتشافه للثابتة الشاملة لعب خياله الفياض دورا كبيرا، فإن العالم المبدع والمكتشف الفذ فتان في طبعه. وإن في إقراره مبدأ حرية الإرادة تقديرا للكرامة البشرية

(٢) اقتبس هذا التبرير بصورة فضوية لاشورية من الفيلسوف الاتاني فيلر وقد تبين أن ذلك خطأ بحد. من أجل ذلك لم ادرج هذا التصريحه في كتابي. انظر كتاب ص ١١٢ ١٣.

واعترافا بأن شرورا من روح الخالق المبدع حي في ضميرنا. لتوضيح فكرة الكوليتا التي آت بها بلاتك فلا بد لنا من الإتيان بالمثال الآتي: إذا اخذنا شعاعا للنبذة موحدة نرسم اليها بحرف (ن) وارادنا ان يكون هذا الاشعاع اشد قوة، فلا تكون هذه الشدة كافية بل لا بد من مقدار (كوليتا) معين وإن كبر هذه الوحدة الفيزيائية مطعاة (ن) مضروبة بمقدار ثابت معين عرف باسم ثابت بلاتك ويرمز اليه بحرف E هـ فالطاقة في الاشعاع تكون:

ط - ن. هـ

٢٧- ارغه (Erg) في الثانية

هـ - ١٠ X ٣٦٥٥

في الخطاب التاريخي الذي القاه القزيرباني المار الذكر هانزيرغ بمناسبة مرور مائة عام على ولادة ماكس بلاتك في احتفال رابطة الفيزيائيين وذلك في ١٩٥٨/٤/٢٥ في جامعة برلين الحرة عن «اكتشاف بلاتك والقضايا الفلسفية الأساسية للنظرية الذرية». تساءل فيه هانزيرغ اذا كان الكلام من التأثير الفلسفي لاكتشاف بلاتك، فما هي يا ترى علاقة اكتشاف خاص في العلوم الطبيعية بالمشاكل الفلسفية؟ فيجيب على ذلك بأنه طبعاً أن هذه العلاقة ممكنة اذا كان هذا الاكتشاف يؤدي إلى سؤال من نوع عام أو يجيب على هذا النوع من السؤال. وما يذكره هانزيرغ: «وتظهر لبلاتك بأن الاسئلة أكثر قيمة اذا اصبح التفكير البشري بمجرى التطور متجا، لأن الاجوبة في أكثر الاحوال تكون مقيدة بالزمن، ومع تمادي الوقت فإن هذه المشاكل تفقد أهميتها نظراً لتوسع المعلومات عن الأمور الواقعية. وما يتناقض العلم الطبيعي محاولة النور ببعض الاجوبة المبنية على الطبيعة إلى مقام الشبهة. وعلى العكس من ذلك يجب علينا دوماً السعي لتكون متعدين عن الحكم سلفاً بالاستفادة من الواقع الحاضرة والماضية لتعلم ما يمكن طرح اسئلة جديدة». للمحاضرات التي ألقاها عن ماكس بلاتك كما بينت في مطلع مقالتي اخذت المناقشات الآتية:

١ - في معهد تاريخ الطب في جامعة برلين الحرة لم اجد أي اعتراض عليها بل إن المرافقة كانت شاملة وكان حاضرا اساتذة الجامعات وكثير من المنورين من بينهم اعضاء جمعية ماكس بلاتك والكاتب الشهير الدكتور هانس هارتمان الذي رافق ذلك العلامة اربعين سنة وزوجته المتتمة إلى اسرة علامتنا.

٢ - في معهد البحث عن تاريخ العلوم الطبيعية والصناعة في متحف ألمانيا في ميونيخ وكان النقاش يدور حول بعض المقارنات بين علماء غربيين وشرقيين، وتوضيح بعض

نقاط غامضة من قبل اشخاص كانوا على اتصال بالعلامة الكيبر.

٣- في المعهد الفلسفي بجامعة توبينغن، فقد كان النقاش حادا ويدور حول صراع العلية لبلانك، وكان يثيره بالدرجة الاولى، الطلاب الشباب الذين هم في سن الثورة والقتل، وكانوا لا يريدون الخضوع لأي قانون حتى الطبيعي منه وتحطم جميع القيود متطلعين الى الحرية التامة، ولكن بلانك لا يرى العلية في حتمية مفروضة بل ضروريا لشعور باطنى عميق. واذا ادعى الاستاذ بولنوف Bollnow عميد كلية الفلسفة هناك، بان بلانك تقضى في نظريته الطبيعية ولكنه رجعى او بالأحرى يحافظ بفلسفته، ولكني بيئت بأن فلسفة بلانك لم يأت زمنها بعد. ٤- في معهد تاريخ العلوم في جامعة فركنكورت على نهر الماين، فكان النقاش يدور حول مقارنة فلسفة الذات لبلانك مع محمد اقبال والتصوف الاسلامى امثال ابن عربي والروى وابن الفارض.

٥- في معهد تاريخ العلوم من جامعة هامبورغ، فكان النقاش بالدرجة الاولى يدور حول ما جاء في تصريح بلانك بأن اعظم رجال البحث الطبيعي في كل الازمنة مثل كبلرونين ولاينييت، كانت مشربة تفوسهم بالشعور اللدني المميّ. وفي بلد حقبة حضارتنا كان يجمع المعنى بالعلوم الطبيعية وحاضى الدين في شخص واحد. فكان النقاش يدور حول من كان من علماء الطبيعة متدينا ومن لم يكن كذلك.

لقد تطورت نظرية الفكر لبلانك على ايدى فيزيائيين كبار امثال برورويرودان وديراك وغيرهم. وان اهم اثر تركه لنا في هذا الصدد هو: «الميكانيك الاحصائي على اساس نظرية الكم»، ويرى هذا العلامة انه من غير الممكن في الوقت الحاضر اعطاء صورة عن الكون سواء اكان الكبير منها (الفلك) او الصغير (الذرة) بل لا بد من الاكتفاء بالانساب المنطقية المجردة. وهناك اختبارات مختلفة تجرى حول مناسبة نظرية الكم مع المنطق. ويظهر الرائد لهذا الاتجاه هو فون وليتسيكر الذى انتقل الى الفلسفة بعد ان كان من امباطين علم الفيزياء. والحاجة اليوم لايجاد منطق جديد آتية من الضرورة الملحة بأن قوانين الفيزياء الكلاسيكية ليس لها سلطان على عالم الذرة، فنطلق هذه القوانين الحديثة من نظرية بلانك.

اذا كان بلانك عالما فيزيائيا بنزعة فلسفية، فمن وليتسيكر انتقل من علم الفيزياء الى الفلسفة ولكنه بقى محافظا على النزعة العلمية الطبيعية. ان هذا الجحاة الذى نحن بصدده

هو البارون كارل فريدريخ فون وليتسيكر، ولد في ٢٨ حزيران (يونيو) ١٩١٢ في كيل. وفي منطقة بحثه فيزياء النواة والفيزياء الفلكية والفلسفة الطبيعية، وقد نشر في عام ١٩٣٨ نظريته الموجهة «توليد الطاقة في النجوم». وفي عام ١٩٤٤ وضع فرضية جديدة في تكوين مجموعة الكواكب بالطريقة الديناميكية المائية. ومنذ عام ١٩٤٥ وهو يشتغل في معهد ماكس بلانك في الفيزياء في غوتينغن. وفي عام ١٩٥٧ اسند اليه منصب استاذ رئيسي في الفلسفة في جامعة هامبورغ. وله من الكتب «نواة الذرة»، الصورة الكونية الفيزيائية، تاريخ الفلسفة، فيزياء العصر الحاضر، مدى العلم، الخليقة وتكوين العالم، وغير ذلك. وقد اتبع له بالتعاون مع ه. أ. بيت H.A. Beht بادخال بروفينين والكترينين وايجاد نواة المليون بصورة غير مباشرة، ولكن بطريقة تفاعلات نووية مبرورة.

وكان في شرف التعرف به وزيارته في برجه العاجي المعروف ببرج الفلاسفة من جامعة هامبورغ أثناء رحلتي العلمية الى ألمانيا بدعوة من التبادل الاكاديمي للمار الذكر. وقد تكرم واهداني اثره القيم «مدى العلم» وهو مجموعة محاضرات يبلوها بموضوع «العلم والعالم العصري»، ولما يقوله بأن العلم اليوم يعضد الدين ولكن ما يحتاجه العلم الحاضر الاساس الاخلاقي، وهذا الاساس لا يمكن ان يعطينا اياه العلم فيجب علينا البحث عنه في الدين.

يستعرض في كتابه مدى العلم آراء اساطير الاولين في الخليقة ويتنقل بعد ذلك الى الكتاب المقدس والفلسفة اليونانية والتاريخ المسيحي فنظريات كوبرنيك وكبلر وغاليله، فأراه ديكارت ونيوتن ولاينييت وكانت. ويعالج بعد ذلك تكوين الحياة على الأرض، ويتنقل الى كشف الفلك في عصرنا. وجهت بتعير خاص الا وهو الانتقال من الفكرة الدينية الى الدنيوية «Skularisierung» وبفرد مجسأ خاصا عن ديكارت والعلوم الطبيعية الجديدة. وينهى كتابه ببعض مفاهيم من العلوم الطبيعية الشاعر الالمانى الشهير غوته.

لقد اتبع لي ايضا اقتناء كتابين له ايضا «تاريخ الطبيعة» يعالج فيه «روحية الى تاريخ الأرض»، «الشكل المكنى والزمانى للعالم» Kosmos، وفكرة اللاهية، ونظام النجوم، والحياة، والنفس، والتاريخ الظاهري والباطني للانسان. انتقل في الحقيقة هذا الفيلسوف الطبيعي من الموضوعية الى الشخصية الذاتية، اذ يقول عند معالجته اللاهية: «يسى الانسان لتفعل في الحقيقة الموضوعية الطبيعية ولكنه لا يمكنه التسو على ذاته». يتنقل اذن من الذات والى الذات. وهكذا يصرح بأن الانسان يتغير باطنيا

غناه النفسى الامتناهى وظاهريا حدود مقدوره وحريته. يد اننا اذا اردنا ان نطلق لقولنا الصان دون وادع ادبي، فلنا نجد فينا القدرة العظيمة على التشرب حتى نحو الذات. وهذه السلبية آتية من عدم الايمان بالامل وسقوط القيم وانعدام مغزى الوجود. اذن ان هذا الفيلسوف الطبيعى المعاصر يحتنا على معرفة مغزى وجودنا، ولا يكتفى بدراسة الحاضر والماضى، اذ يرمي خططا للمستقبل لا كما فعل اشينجلر Spengler من قبل في تنبؤيه بسقوط الغرب بل يعطى املا جديدا بالرجوع الى الحقبة الانسانية، كما فعل سلفه بلانك من قبل. وقد نشر وايستيسكر كتابا عن وشروط السلام (انظر فكروفرن ٤) وذلك بطريق

ملاحظات

الضاهم وتبادل المصالح لكل شعب حتى الوجود، لا ان يعيش على حساب غيره، بل يعيش ويرتك الخيال لنيره يعيش. وقد وضع كتبيا صغيرا له وافكار حول مستقبلنا Gedanken über unsere Zukunft وهو مجموعة محاضرات القاها في هامبورغ ووين، بين فيها ان التكنولوجيا هوسيف ذو حدين، يمكن ان يكون لصلصة الانسانى او لعكس مصلحتها. فإن المستقبل لذيه من المشاكل العظيمة ومتعان بالطريق الذى يسلكه الانسان. وبذلك ينتقل وايستيسكر من عالم فيزيائى الى فيلسوف طبيعى الى مفكر اجتماعى انسانى شامل. وهكذا فان الشغلة التى اوقدها بلانك لم تنطفئ بل تتابع اتفادها الى الاجيال.

ارى من الضروري اصدار بعض توضيحات على المقال. ترجمة حياة ماكس بلانك Max Planck: ولد ماكس بلانك في ٢٣ نيسان (ابريل) ١٨٥٨ في مدينة كيل (شمال ألمانيا) من ابرين اصلها من مقاطعة ووترغ Wurtemberg، وفي اصله عدد لا يستهان به من الحقوقيين وعلماء الالمان الهين. اخى ماكس بلانك دراسة الثانوية والجامعة في مدينة مونيخ، وظهر تفوقه في الرياضيات مبكرا. وقد جلب اهتمام المصيرين لدرجة انه كان يقوم مقام مدس الرياضيات المريفى اثناء تنبئه في الصفوف المتوسطة والعالية في التجهيز مع انه لم يكن اكبر سنا من اقرابه. كانت مدينة مونيخ في عهد ترعرع من المدن التى لعبت دورا هاما في الحياة الحضارية لآلمانيا من جهة العلم والفن والادب. وهكذا نشأ هذا الشاب على هذا المحيط الحبيب ادبيا وفكريا. بجانب تفوقه في الرياضيات فقد اظهر ميلا قويا للموسيقى. وتروث كثيرا بين العلم والفن واخيرا سلك طريق العلم دون ان يفقد صلته بالفن.

دخل جامعة مونيخ وهو في السابعة عشر وعنه ما يبلغ من العشرين سافر الى برلين لتأدية دراسته، وفي ٢٨ حزيران (يونيو) ١٨٧٩ الى يد ان بلغ من العمر عاما وعشرين عاما قدم الامتحان وحصل القامدة الثانية نظرية الحرارية الميكانيكية، وفيها انها ثالث درجة متمازة لم نجد الصدى للاقاها. بعد سنة من تقديم الامتربة قدم الى نفس الجامعة موضوعا حول ومالة التصادم في الاجسام ذات الظلال الاشعاعية ثاله به درجة الدكتوراة الشارة ودكتوراهه ولكن ايضا لم نجد في الثوارات العلمية في ذلك الوقت اى صدى ايجابي. خدم بعدها في جامعة غوتينغن Göttingen كساعفة علمية حول مصيرية التقديره خلال الدرجة الثانية. واثنا اقامته في جامعة كيل قدم البحث السابق وذلك من (١٨٨٥ - ١٨٨٩) عندما كان اساذا غير رضى بصورة اكثر تفصيلا عن دراسة جديدة من صيدا تزايد الانتروبي (نسبة كمية الحرارة على درجتها). ولقد رأى مقابلة من بعض العلماء. في ربيع ١٨٨٩ تولى الفيزيائى كريشوف في برلين فاستضى بلانك ليل عمله في تدريس الفيزياء النظرية، وكان في البلده استاذيا بأكري ومن عام ١٨٩٢ أصبح استاذا رصيا.

اكتشف بلانك نظرية الكم وكوانتا عام ١٩٠٧، وفي عام ١٩١٢ استندت اليه امانة سر الاكاديمية البرسية. وفي عام ١٩١٤/١٣ كان رئيسا لجامعة برلين. وفي عام ١٩١٩ حاز على جائزة نوبل العلمية في الفيزياء. وفي عام ١٩٢٨ حصل على جائزة كوتل الألمانية وذلك منحه

عدة جاسات لقب دكتور شرفه بل يقصر على اختصاصه بل تعله الى الطب. ومن الجاسات الاجنبية التى كرت كانت كاريجر ولندن واثنا. ولقد منحه اكاديات وجسبات علمية متعددة في الداعل والخارج وعرضتها. وفي عام ١٩٣٠ استندت اليه رئاسة جمعية الايرايلور ويلهم لتقدم العلوم واتى اسميت ثيا بعد تولى امره كرتيا له. وفي ٤ تشرين الاول (اكتوبر) عام ١٩٤٧ قضى صيحه من حرق يقارب التسعين. وقد ترك لنا ميراثا علميا وفلسفيا وايديا لا تقصى عليه كى الفناء ومن اشهى. هذا من الصورات الجمة التى اخترست حياته واتى ذلها بغير اراءه، فقد ربه العلم ايضا بولقة الابلاء، فان ابيه الاول وقع شيئا في الحرب العالمية الأولى في شرون في عام ١٩١٦، اما ابيه الثانى فقد توفيا في سن السبا والشباب اثر الولادة، اما اكبر صرية غربه القدر فهو اعلام ابيه ايرين Ewin من قبل فنانة الالمانية وذلك في ٢٣ كانون الثانى (يناير) ١٩٤٥، بعد حين دام ستة اشهر. اما سبب نفقة التازية على ابيه فانه كان على اتصال بفرقة ٢٠ تموز (يوليو) ١٩٤٤ التى كانت تود تخليص الشعب الالمانى من الهيطان النازي. وقد شاهد احوال الحرب العالمية الثانية وشعائها وحرق بين وهجرته، ورغم ذلك فقد بقى امينا لآلة والانسانية، فهو كما يقول ائلل الرب: كالنور الذى يولد بالظلمة طيا.

ونر هاينريغ Werner Heisenberg، هو الاساذ الدكتور، دكتور شرف، حامل جائزة نوبل في الفيزياء من عام ١٩٣٢، مفير منهه ماكس بلانك الفيزياء والمايزياء الفلكية في مونيخ. ولد في ٥ كانون اكون (ديسمبر) ١٩٠١ في مدينة ونسبورغ Würzburg. وبعد ان كان اساذا الفيزياء في جامتى لايبزيغ وبرلين اصبح منذ عام ١٩٤١ مفير منهه ماكس بلانك في برلين وغوتنغن. وقد اصطفى الى مونيخ عام ١٩٥٨. قام بتقديم دراسات مهمة في الميكانيكا الكمية بالاضاف من ماكس بورن وباسكول بوردان. وان تأثير كتاباته القليلة لا تقتصر على الموضوع الخاص في فيزياء النواة، بل تشمل ايضا الصورة الكيفية العالمية للحاضرة. ومن الجديري بالاشارة اليه سفر القيم والتحليل في لاسات العلوم الطبيعية الحاضرة، اذ اعيد نشره مرارا ونشرته نقاشه كانت في عام ١٩٥٩. وترعرع هذا الكتاب الى كل من اللغة الانجليزية والالمانية. وفي عام ١٩٤٩ نشر لمررة الثالثة كتابه عن فيزياء نواة الذرة، واصفبه في عام ١٩٥٥ السفر القيم والكثير الكثير لفيزياء اليوم. له كتاب بعنوان والفيزياء والفلسفة نشره في عام ١٩٥٩ في شتوتغارت. وكان فى انكتنا

محاضرات باسم «محاضرات جيفورد Gifford» تتلاقى بالترافق السالفة. ولقد اُخذت على موضوع قيم بمتوان دور الفيزياء في التطور المعرفي التفكير الإنساني الخلاله نشرته مجلة أونيڤرسيتاس Universitas ونشر في كتاب «العلوم الطبيعية اليوم»، نشر والتر ه. بير Walther H. Behr (انظر مجلة العلوم، بيروت آذار/مارس ١٩٦٦). من كفيه اني تدم بسيطة ولكنها في الحقيقة تحتاج الى معرفة فيزيائية ورياضية قوية جدا والمبادئ الفيزيائية لنظرية الكم، وهو كتاب غامض للجامعات نشره في مانتايح ١٩٥٨، ويحتوي على محاضرات التي التقاها في عام ١٩٢٩ في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الامريكية. وفي هذا الكتاب عدا من التبسيط الذي هو في مستوى الجامعات كثير من الانتقادات العلمية، يحتوي أيضا على دراسات من تعديل القياسات وقياس مكان الالكترون وموجته وعزمه ومطابقه، والالكترون المتصل غير الحر، وتقدم المفاهيم الفيزيائية بصورة الامواج والالات الرياضية لنظرية الكم ويقول في مقدمة لكتيب :

ومن المصطلح وصف نتائج الفيزياء على الامور الحياتية البوية كما يليق بها بواسطة مفهوم المكان والزمان المألوف والمعتاد بنا. بيد انه اذا اكتفت الفيزياء بوصف نتائج التجارب على اوضاع الخطوط في البنية الفوتونية وما شابه ذلك واستنتجت من النظريات، كان من البحث المتأققة من اجل نظرية للمعرفة في الفيزياء. ولكننا نصف لتجارب المختلفة ونجسها في زبرات معينة وتربط الحوادث بعضها ببعض باسعين من السبب والتأثير، فنحصل حسب دوجية الترتيب على نظريات أكثر أو أقل تطورا. وفي الحقيقة فإنه يلزم الترتيب على هذا النمط لا في حدود الفيزياء فقط، بل في الاختبارات البدائية من الحياة البوية ايضا. وهذا هو اساس نشوء جميع المفاهيم».

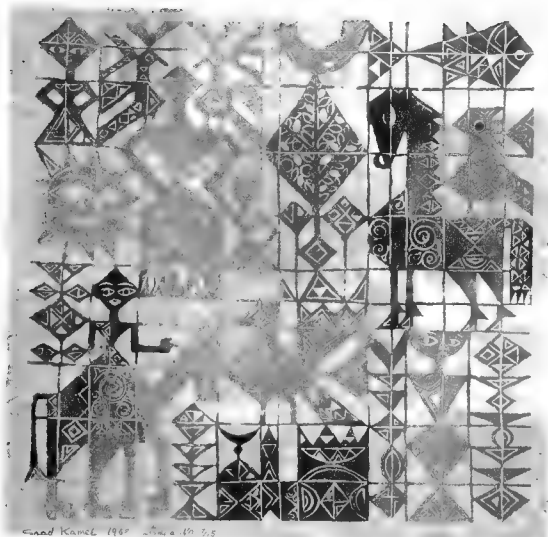
جمع هايزنبرغ في المقال السابق الذي لقيه بصفة محاضرة في الجمعية الفيزيائية الالمانية والذي ترجمناه وحققنا عليه في كتابنا ونرسمه في مقالنا هذا، على معلومات فيزيائية ترتبط بالفضلة قدمها وحديثها. ليونر Niels Bohr: فيزيائي دانماركي من كريتيانغ (١٨٨٥/١٠/٧ - ١٩٦٢/١١/١٨)، كان يحتم بالفيزياء والكيمياء. وقبل ان يقدم اطروحته وهو ابن الثنتين وعشرين سنة، استمع الرصاص الذهبي لاكاديمية العلوم الدانماركية من اجل موضوعه «التحيز الطيفي»، وقد كان موضوع

اطروحته «النظرية الالكترونية المادنه». وقد اشتغل معاونا لروبر فورد (١٨٢٠ - ١٨٩٥) الذي اكتشف تلافى المناسخ، ووجد للاجسام المنتصبة بنجاسة الاشعاع ثلاثة اشعة. وقد كان بور مدبرا Lektor في برلينيا وفيه انه كان دانماركيا. ولقد اتبع له التأليف بين النظرية الذرية لروبر فورد مع نظرية الكم لبلانك. ومن ذلك نشأت فكرة «الفقر الالكتروني» خلافا لما كان يفهمه لايبنتز. وفي بده مصرنا هذا كان يظن بان الذرة عبارة عن عمومة فلكية تدور فيها الالكترونات السالبة حول نواة موجبة. وقد وجد بور في هذه الصورة نقسا لان الالكترون الذي يتحرك حول النواة يتسارع ومن اجل ذلك فيلزم ان يرسل اشعة مغناطيسية كهربية، وان الطاقة المتناقصه تسبب ولوع الالكترون في النواة. وان مثل هذا الحادث لم يقع. وقد حل بور هذه المشكلة بتطبيق نظرية الكم لا مجال للكروها هنا. وهكذا تلق نظرية بلانك فويا جديدا على يده الذرة، فلا يقتصر تأثيرها على تحويل الاشعاع الى طاقة، بل في معرفة سير الالكترون ضمن الذرة. ولقد اتخذ المارافيا بعد سومرفيلد Sommerfeld (١٨٦٨ - ١٩٥١) قطع لنقص، خلافا لبوره الذي كان تصوره دائرية، وكان سومرفيلد الفيزيائي الالاني استادا في كلودزفال وآخن ومونيخ. ولقد استخدم نظرية الكم ايضا في معرفة البنية الذرية، والبنية الشقيقة لتطويع الطيف.

باول ديبراك Paul Dirac: فيزيائي بريطاني ولد في عام ١٩٠٢، واشتغل في نظرية الميكانيك الذرية والتي تمت بصفة اولى نظرية الكم لشرودينغر وهايزنبرغ مع النظرية النسبية لايبشتاين. حاز على جائزة نوبل للفيزياء مع شرودنغر Schrödinger في عام ١٩٣٣. وكان هذا الاخيرا استادا في برلين واكسفورد.

ماكس بورن Max Born: ماكس بورن هو حاسل جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٥٤، والمقيم حاليا في ألمانيا وياد بيرمونت Bad Eymontz ولد ١٨٨٢/١٢/١١ في مدينة بريسلوا، ودرس في جامعة فريتينن. وفي عام ١٩٣٣ سافر الى ألكترا وكان منذ ١٩٣٦ في جامعة ادنبرغ. وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية رجع الى ألمانيا. وهو عضر عدة اكاديميات علمية. مجال بحثه: النظرية النسبية، نظرية الكم، نظرية السياج اللوري، ديناميكية السياج الجوري، بناء المادة، والنظرية النسبية لايبشتاين، مشاكل الذرة الديناميكية، فيزياء الذرة، الصناعة الذرية ... الخ.





سامي كامل، (مصر)؛ القاموس، ١٩٦٧. 84. Biennale, Venezia 1968. تصوير: إدارة بيتاني، البندقية



محمد إبراهيم عيسى (مصر): أطفال في حديقة، ١٩٦٨. 34. Biennale, Venezia. تصوير إدارة بينال، البندقية



إنجي أندالون (مصر): حصاد اللوز، ١٩٦٧. 34. Biennale, Venezia. تصوير: إدارة بينال، البندقية

«جبل رَهَب» * DJEBEL RAHAB

بصير الهواء أرق،
القمة الدائبة في بورة البصر،
وأنت تسبقين
الهيونا، كل خطوة
تصدم السماء بالرمال.
أدون آثارى بالون
الأزرق في آثارك،
البحر يرمش دوتار ياح.
وعندما ينشق
الطائر بفتة،
تتحجر السكنية
تحيط بالصوت،
ظلالنا
كظلال الجبل رفيعة
تدوم السحاب،
وعندما تتلاشى،
ولا زال يحيم
الليل على قمم مغامرة،
ترفعين يدك.
خيال أرب
يعود على الطريق،
خيال تلعب —
إلى أرفع يدى.
كانذاك
على جدار غرفة الأطفال
تسرع الأظلياف على صفحة الجبل
يدى تلاحق يدك،
ويدك يدى.
في الوديان يشمخ النسق،
وتصعد الريح
من الصحارى
دخاناً.

«هناك» ، قلت «أنظر !»
«عجلة الساقية»
ونعال، إنها تدور !
«إنها بعيدة، كورنيليا»
وينتق الطائر
مرة أخرى
يمضى كمصفور دورى
الأعوام الماشية بصوت
عال، والمستقبلة
بصوت أخفض.
إنك تسبقين.
والرمال تشهد الحجر،
تصبح الشعر بيضاء،
زوج من الثيران يطحن
الرمال.
تقطر من المعجلة
فوق حشائش قلقة
تدور دورة ودورة؛
تدور معها العين، تدور التلال
رويدا رويدا
حول بورة المعجلة
سواد خماسى الشعاع.
الطائر لم يعد يتأدى.
البانان تذكأن في الدوامة
الأرض يلقياع
ثقب رهييب،
تعمقان آثار الحوافر.
تأرجع القضبان، تدور
الرمال الهيونا، لكنك
تكسرين الحلقة في وسطها
تقدمين نحو الساقية
وتقف المعجلة.

ترجمة: مجدى يوسف

* عن أن هذه القصيدة مرئية بحس تجربة شخصية للشاعر السويصرى، إلا أنها في أصلها الألمانى غير تقليدية السبئية. وإرتباط اللغة العربية بالرهبة في نفس الشاعر واضح من اختياره لسنون قصيدته، الذى لوعده كناه إلى لغة عربية صميحة لقلنا: جبل الرهبة! وهناك إشارات جلية إلى قرب منية (كورنيليا) شقيقة الشاعر، مثل: «وأنت تسبقين» الطائر ينشق؛ المعجلة تتوقف». وكان الشاعر قد خرج مع شقيقته في رحلة كان كل منها يعلم أنها رسالة الوداع... (المترجم)

الموافقة والممارسة

أوبرا مدرسية لبرتولت برشت

ترجمها محمد يوسف

تألف هذه الأوبرا من فصلين لا يكمل الواحد منهما الآخر وإنما يعارضه. وقد أخذ برشت مادة هذه الأوبرا المدرسية عن تمثيلية من مسرح «نوه» (Nô الياباني، عنوانها «طانيكو» Taniko^(١))

الأشخاص: مدرّس. أم.
صبي. طلبة ثلاثة. كورس كبير.

الموافق

المشهد الأول

كورس كبير: ينبغي أولاً أن نتعلم كيف نوافق

كثيرون يوافقون، ومع ذلك

لا يوجد اتفاق

وكثيرون لا يُسألون

وكثيرون يوافقون

على الخطأ. من أجل هذا:

ينبغي أولاً أن نتعلم كيف نوافق.

المدرس في جانب من المسرح — تدعو هنا القسم الأول — والأم والصبي في الجانب المقابل أو تقسم الثاني.

المدرس: إلى مدرّس. أدرس في معهد دراسي بالمدينة.

ويطلب العلم على يدى تلميذ توفى أباه، ولم يعد له

سوى أم تراه. ولقد نويت الذهاب إليه وأمه

كحي أسلم عليهما قبل أن أشرع في رحلتي صوب

الجليل. فإن وباءاً وبيلاً تفشى في مدينتنا. وفي

المدينة الواقعة خلف الجبال أساطين الأطباء. (يعطرق

الباب) هل لي أن أدخل؟

الصبي (يعطرق من النصف الثاني للمسرح إلى نصفه الأول):

من بابالب؟ أهلاً، إنه الأستاذ، الأستاذ أتى

لزيارتنا!

المدرس: ليحّكم تحضر طواك هذه المدة إلى المدرسة

في المدينة؟

(١) راجع تعليق المترجم على هذه الأوبرا في مقاله المنشورة بهذا العدد: كيف نوافق وكيف نمارس؟

الصبي: ما استطعت القلتوم إلى المدينة، فأى أصيبت بالمرض.

المدرس: لم أدر ذلك. خبرها — من فضلك — أتي هنا.

الصبي (متنادياً على أمه): أماء، إنه الأستاذ.

الأم (جالسة في القسم الثاني من المسرح على مقعد خشبي):

دعه يفضل.

الصبي: تفضل.

المدرس: مضت على زيارتي لكما مدة. ولقد خبرني نجلك

أن مرضاً أصابك. فهل تشعرين الآن بتحسن؟

الأم: يوسفى أتى لا أشعر بتحسن. فما عر — حتى

الآن — على دواء لهذا الداء.

المدرس: لابد من إيجاد حل ما. وإن هذا هو دافع

عجيتي: إذ أردت أن أستودعكاً قبل أن أرحل

هنا عر الجبال، لأعود ومعى الدواء والارشاد الطبي.

ففي المدينة التي وراء الجبال يوجد كبار الأطباء.

الأم: رحلة عر الجبال للأخاثة! حقاً سمعت أن هناك

كبار الأطباء. ولكنى أيضاً سمعت أنها رحلة غاصة

بالأخطار — أخطر لك أن تصعب فيها ولدى؟

المدرس: ليست هذه رحلة يصعبلح فيها طفل.

الأم: حسناً. وإنى أتمنى لك أن تعود منها سالماً.

المدرس: والآن أستاذن في الذهاب. نراكم على خير!

(يعطى لك القسم المقابل من المسرح)

الصبي (يتبعه): أريد أن أقول شيئاً.

(الأم تتسمع على الباب)

المدرس: وما هو؟

الصبي: أريد أن أرحل معكم عر الجبل.

المدرس: كما سبق أن خبرت أمك

إنها رحلة وعرة

كلها أخطار. ولن يسلك أن

توافقنا فيها. ثم:

كيف بك أن تغادر أمك وهي الوحيدة

مع أنها عليقة؟

إني هنا. فحال عليك

أن توافقنا.

الصبي: بل لأن أمي مريضة

أريد أن أصحبكم لأنني إليها

بالدواء وإرشاد

أطباء المدينة التي وراء الجبال.

المدرس: وهل توافق على ما قد يلم بك من أخطار الرحلة؟

الصبي: نعم.

المدرس: لا مفر من أن أحداث أمك مرة أخرى.

(يمد إلى القسم الثاني من المسرح. أما الصبي فيسبح على الجبال)

المدرس: هأنذا أعود مرة أخرى. فولدكم يصبر على الرحيل

معنا. وقد قلت له أنه لا يجوز أن يغادركم وحدكم

برغم مرضكم. وأنها رحلة خطيرة وعرة. وخبرته أنه

عالم عليه أن يصحبنا. لكنه قال أنه لا بد أن

يرافقنا ليأتيكم بالدواء والإرشاد الطهي من المدينة

التي وراء الجبال.

الأم

: إني سمعت ما قال الصبي. وما أشك في أنه يريد

أن يصحبكم في تلك الجولة الخطيرة. تعال، ادخل

يا بني.

(الصبي يظهر مع القسم الثاني من المسرح)

منذ اليوم الذي غاب فيه

عنا أبوك. وأنا

لم يعد في سؤلك.

فما غبت عن بصري ولا عن ذاكرتي

سوى الوقت الذي كان يلزمي

لأعد طعامك

وأرتق ثيابك

وأدير القود.

الصبي: حق كل ما ذكرت. ولكني نويت ولن أرجع

عما أعتمد.

الصبي والأم والمدرس: ساقم (سقيم) بالجولة الخطيرة وآتي

إليك (ويأتي إلى، ويأتي إليها) بالدواء والإرشاد

الطهي من المدينة التي وراء الجبال.

الكورس الكبير: ولما تبين لهما أن

الصبي لن يفلح معه

تخليص ولا تصوير

هتفا بصوت واحد:

المدرس والأم: كثيرين يوافقون على الخطأ، أما هو

فلا يوافق على المرض، وإنما

على أن يعالج الداء.

الكورس الكبير: غير أن الأم قالت.

الأم: إن قواي راحت.

ولأن كان لا مفر

فلتصحب الأستاذ

على أن تعود بسرعة.

المشهد الثاني

الكورس الكبير: شرعت القافلة في رحلتها

عبر الجبل

وبرفتها المدرس

والصبي.

وكان عناء الرحلة أكبر من طاقة الغلام الذي

غالي في إجهاد

قلبه اللاهث

مطالباً بالعودة إلى الدار.

وعند بزوغ الفجر

لم يعد الصبي قادراً

على زحزحة قدميه المهكين

فوق سفح الجبل.

(يجر المدرس القسم الأول من المسرح، ثم يليه الطلبة الثلاثة،

وأخيراً يأتي الصبي وهمه لأريد)

المدرس: سرعان ما تسلفنا الجبل. وهذا أول كهف

بصفاً لنا. فلتبث فيه قليلاً.

الطلبة الثلاثة: سمعاً وطاعة.

(يعني ثلاثتهم بحرق ارتفاع يملأ القسم الثاني من خشبة المسرح.

أما الصبي فيسقط المدرس)

الصبي: أريد أن أقول شيئاً.

المدرس: وما هو؟

الصبي: لا أحسن بآني على ما يرام.

المدرس: صه! إن كلاماً كهذا لا يقال في رحلة كهذه.

ربما كنت متعباً لأنك لم تألف التسلق. فلتسقط

قليلاً في مكانك حتى تستريح.

(يصعد المدرس فوق الجزء المرتفع من أرضية المسرح)

الطلبة الثلاثة: يبدو أن الصبي قد أرفقه التسلق. فلنسال

الأستاذ عما به.

قصيدة ليرتوت برشت بخط الشاعر.

طلعت الجبال،

ويدها وردة

نظرت الى الدنيا من بعيد،

ويدها وردة

ألقت نفسها في الأعماق،

ويدها وردة

دفنت البارحة،

ويدها وردة.

Die Berg hat auf der Hand
ein rotes Rose.

Die Welt hat von weitem
zu der Hand ein Rose

Die Welt hat in die Tiefe
zu der Hand ein Rose

Die Welt hat gestern
zu der Hand ein Rose.

(يناديون حل الصبي من فوق منضمين بيتا يكوروا إليهم أمام
أقوالهم على شكل ترح):

أمريض أنت؟ — (الصبي لا يجيب). — فلنسأل
الأستاذ (يسألونه): لما سألتك عن الصبي من قبل
خبرتنا أنه ليس إلا مجهداً من التسلق. لكنه يبدو
عليه الآن تبدل مريب. وما هو قد جلس.

المدرس: إني أثبت أن المرض قد ألم به. فلتحاولوا أن
تحمّلوه عبر الممر الضيق.

الطالبة الثالثة: سنحاول.

ملحوظة فنية: يحاول الطلبة الثلاثة أن يحملوا الصبي عبر الممر الضيق.
غير أنه يتعين على هذا الممر أن يكون مشيداً بالنصائح والكركسي
والحبال الخ بحيث يتمكن الطلبة من اجتيازها وسد، بيتا
يستعمل عليهم ذلك إذا ما أرادوا أن يحملوا الصبي عبره.

الطالبة الثالثة: لم نستطع أن نجتاز به الممر، ولن نستطيع
أن نبقى معه. وكيفاً كان الأمر فليس أماناً إلا الماضي،
إذ أن مدينة بأكملها تنتظر الدواء الذي علينا أن
نحضره. وإنا لنشر بالتفزز لكننا سنضطر إلى هجره
وحده في الجبل، إن هو لم يقو على السير معنا.

الكورس الكبير: هيا، افعلوا!

الطالبة الثالثة للمدرس: سمعنا أن الصبي منك من التسلق.

فماذا به؟ وهل تخشى عليه شيئاً؟

المدرس: إنه يشعر بوهكة. ولكنه فيها عدا ذلك على
ما يرام. فكل ما هنالك أنه متعب من التسلق.

الطالبة الثالثة: أئت — إذن — لست مهموماً عليه.

(راحة طويلة)

الطالبة الثالثة (فيما بينهم): أسمعتم؟ يقول الأستاذ أن الصبي

ليس إلا متعباً من التسلق.

ولكن ألا يبدو عليه الآن تغير مريب؟

إن بعد الكهف

سيأتي طريق ضيق رفيع

ولن يجتازه الواحد منا

إلا إذا استند بكلتي يديه

على الجدار الصخري.

قلعه ليس مريضاً

ولاً اضطررنا أن نخلفه

هنا ربما عنا.

المدرس : ولربما اضطررتم إلى ذلك اضطرارا. إنى لا أملك أن أعترض عليكم. ولكنى أرى أنه من الصواب أن يسأل المريض عما إذا كنا نعود من أجله. إنى أنتم كثيرا لهذا المسكين. وأود أن أمهد له يرقن تلقى مصيره.

الطالبة الثلاثة : فلتفعل.

(يقفوا بوجوههم كل في اتجاه ساكني للآخر)

الطالبة الثلاثة والكورس الكبير :

نريد أن نسأله (سألوه) عما إذا

كان يطالب (يطلب)

بأن نعود (ربما نعود) القافلة من أجله

ولكنه حتى إذا طلب ذلك

فلن نوافق

إنما سنمضى ونتركه وحده.

المدرس (يحبط إلى الصبي الذى لا زال في القسم الأول من المسرح) : استمع إلى جينا! بما أنك مرضت وصرت لا تقوى على المضي فلأ مفر لنا من أن نتركك وحدك هنا. لكنه من الصواب أن يسأل المريض عما إذا كنا نعود من أجله. ويقضى العرف بأن يجيب المريض: عليكم ألا تعودوا.

الصبي : فاهم.

المدرس : أتعلم أن نعود من أجلك؟

الصبي : لا، لا تعودوا!

المدرس : هل توافق إذن على أن نتركك ونمضى؟

الصبي : أريد أن أفكر أولا (برهة صمت يقلب فيها الأمر في ذهنه) نعم أوافق.

المدرس (مناديا على القسم الثاني من المسرح) : لقد أجبنا عما تقضى به الضرورة.

الكورس الكبير ، والطالبة الثلاثة (أثناء هبوطهم نحو القسم الأدنى من خشبة المسرح) : لقد وافق: هيا تابعوا السير!

(الطالبة الثلاثة لا يحركون ساكنا)

المدرس : هيا امضوا، ولا تقفوا

فانكم عزيمت على متابعة السير.

(الطالبة الثلاثة لا يحركون ساكنا)

الصبي : أريد أن أقول شيئا: أرجوكم ألا تتركوني راقدا، بل أن تلقوا بي في الوادى. فاني أخاف الموت وأنا وحدي.

الطالبة الثلاثة : لا نستطيع أن نفعل ذلك.

الصبي : وإنى أطلبكم بذلك.

المدرس : لقد عزيمت على أن نحضروا

ونتركوه

وإن تحلبد مصيره ليسر

أما تنفيذة فصعب مرير.

هل أنتم مستعدون أن تلقوا به في الوادى؟

الطالبة الثلاثة : أجل.

(يقفون يحمل الصبي إلى المنصة العليا في القسم الثاني من المسرح)

إسند رأسك على ذراعنا

ولا توتر نفسك

فانا نحملك بحذر.

(يقف الطالبة الثلاثة فوق الحافة الخلفية للمنصة، وذلك في مواجهة الصبي بحيث يغطونه)

الصبي (دين أن يراه الجمهور) :

كنت أعلم أنى ربما

أفقد حياتى في هذه الرحلة.

وإن انشغالى بأى

أغرائى بالرحيل.

خلينا ليريقى

وأملاؤه دواء

وعندما تعودوا

أعطوه أوى.

الكورس الكبير : عندئذ أخذ الأصدقاء الأبريق

ونديبوا سبل العالم الحزينة

ودمتورها المرير

ثم ألغوا الصبي.

ألقوا به

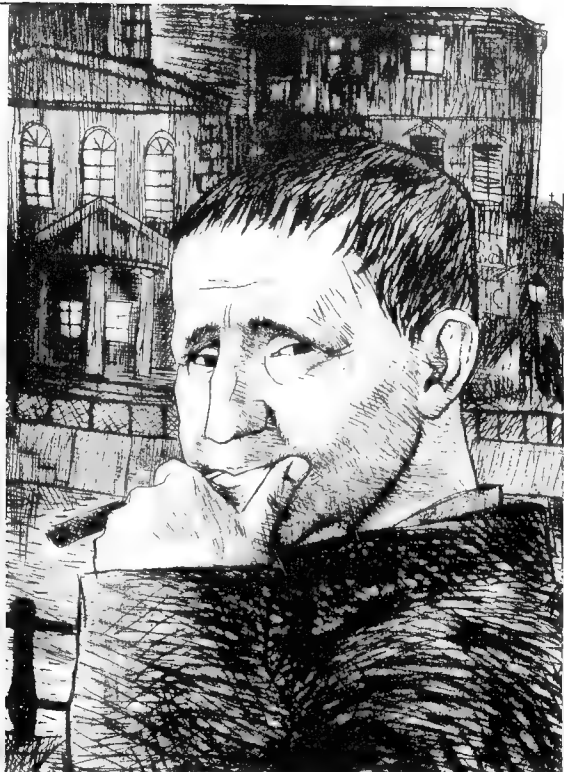
متلا صقيرين جنباً الى جنب

وعيونهم مغلقة

لا يزيد واحد منهم وزيراً على جاره

ثم قذفوا وراؤه طينا

وحجارة.



برتولت برشت في برلين
لوسية للفنان آرنو موو (عام ١٩٦٣)

أنا كاتب المسرحيات، أعرض
ما رأيته، رأيت في أسواق البشرية
كيف يتصر بالانسان. هذا
ما أعرضه، أنا كاتب المسرحيات.
(مطلع أغنية «كاتب المسرحيات» لبرتولت برشت)

المعارض

المدرس: ليست هذه برحلة يصطحب فيها طفل.
الأم: حسنا. وإنى أتمنى لك أن تعود منها سالما.
المدرس: والآن أستاذت في الذهاب. نراك على خير!

(يفنى إلى القسم للقاء من المسرح)

الصبي (يتبعه): أريد أن أقول شيئا.

(الأم تتسع حل الباب)

المدرس: وما هو؟

الصبي: أريد أن أرحل معكم عبر الجبل.

المدرس: كما سبق أن عبرت أمك

لإنها رحلة وعرة

كلها أخطار. ولن يسلك أن

تراقبنا فيها. ثم:

كيف بك أن تغادر أمك وهي الوحيدة

مع أمها علية؟

لنق هنا. فحال عليك

أن تراقبنا.

الصبي: بل لأن أمي مريضة

أريد أن أصحىكم لآتي إليها

بالدواء وإرشاد

أطباء المدينة التي وراء الجبال.

المدرس: وهل توافق على ما قد يلزم بك من أخطار الرحلة؟

الصبي: نعم.

المدرس: لا مفر من أن أحداث أمك مرة أخرى.

(يبقى إلى القسم الثاني من المسرح. أما الصبي فيتسع حل الباب)

المدرس: هأنذا أعود مرة أخرى. فليذكر يصير على الرحيل

معنا. وقد قلت له أنه لا يجوز أن يلاذركم وحدكم

برغم مرضكم. وأنها رحلة خطيرة وعرة. وخبرته أنه

محال عليه أن يصحبنا. لكنه قال أنه لابد أن

يرافقنا ليأتيكم بالدواء والإرشاد الطبي من المدينة

التي وراء الجبال.

الأم: إلى سمعت ما قال الصبي. وما أشك في أنه يريد

أن يصحىكم في تلك الجولة الخطيرة. تعال، ادخل

يا بني.

(الصبي يخرج وهمم القاف من المسرح)

منذ اليوم الذي غاب فيه

عنا أبوك. وأنا

لم يعد لي سواك.

الشهد الاول

الكويش الكبير: ينبغي أولا أن نتعلم كيف نوافق

كثيرين يوافقون، ومع ذلك

لا يوجد اتفاق

وكثيرين لا يسألون

وكثيرين يوافقون

على الخطأ. من أجل هذا:

ينبغي أولا أن نتعلم كيف نوافق.

المدرس في جانب من المسرح - ندموا هنا القسم الأول - والأم

والصبي في الجانب المقابل أو القسم الثاني.

المدرس: إلى مدرسي. أدرس في معهد دراسي بالمدينة.

ويطلب العلم على يدي تلميذ توفي أباه، ولم يعد له

سوى أم تراه. ولقد نويت الذهاب إليه وأمه

كأن أسلم عليها قبل أن أشرع في رحلتي صوب

الجبل. فإن رباماً وبيلاً تقش في مدينتنا. وفي

المدينة الواقعة خلف الجبال أساطين الأطباء. (يعطى

الباب) هل لي أن أدخل؟

الصبي (يخطف من النصف الثاني للمسرح إلى نصفه الأول):

من بالباب؟ أهلا، إنه الأستاذ، الأستاذ أتي

لزيارتنا!

المدرس: ليمّ ثمّ تخضر طوال هذه المدة إلى المدرسة

في المدينة؟

الصبي: ما استطعت التقدم إلى المدينة، فأني أصيبت بالمرض.

المدرس: لم أدر ذلك. خيرها - من فضلك - أتي هنا.

الصبي (متناديا على أمه): أمه، إنه الأستاذ.

الأم (جالسة في القسم الثاني من المسرح على مقعد خشبي):

دعه يفضل.

الصبي: تفضل.

المدرس: مضت على زيارتي لكم مدة. ولقد خيفني نجلكم

أن مرضا أصابكم. فهل تشعرون الآن بتحسن؟

الأم: لا تهتم لمرضى، فهو ليس خطير العقاب.

المدرس: إنه ليسني أن أسمع ذلك. ولقد جئت لأسلم

عليكم قبل أن أذهب عما قريب في رحلة للبحث

العلمي عبر الجبال. إذ أنه في المدينة التي وراء

الجبال يوجد كبار العلماء.

الأم: رحلة علمية عبر الجبال! حقا سمعت أن هناك يقطن

كبار الأطباء، ولكني أيضا سمعت أنها رحلة خاصة

بالأخطار - يحظر لك أن تصحب فيها ولدى؟

فا غبت عن بصري ولا من ذاكرتي
سوى الوقت الذي كان يلزمي
لأعد طعامك
وأرتق ثيابك
وأدير القفد.

الصبي: حق كل ما ذكرت، ولكنني نويت ولن أرجع
عما أعظم.

الصبي والأم والمدرس: سأقوم (سيقوم) بالرحلة الخطرة وآتي
إليك (ويأتي إلى، ويأتي إليها) بالدواء والارشاد
الطبي من المدينة التي وراء الجبال.

الكورس الكبير: ولما تبين لهما أن

الصبي لن يفلح معه

تحذير ولا تصوير

هنا بصوت واحد:

المدرس والأم: كثيرين يرافقون على الخطأ، أما هو

فلا يرافق على المرض، وإنما

على أن يعالج الداء.

الكورس الكبير: غير أن الأم قالت.

الأم: إن قواي راحت.

ولأن كان لا مفر

فلتصحب الأستاذ

على أن تمود بسرعة.

المشهد الثاني

الكورال الكبير: شرعت القافلة في رحلتها

عبر الجبل

وبرفقها المدرس

والصبي.

وكان عناء الرحلة أكبر من طاقة الغلام الذي

غالي في إجهاد

قلبه اللاهث

مطالبا بالعودة إلى الدار.

وعند بزوغ الفجر

لم يجد الصبي قادرا

على زحزحة قدميه المتهكين

فوق سفح الجبل.

(يسير المفوض القسم الأول من المسرح ثم يليه الطلبة الثلاثة،

وأخيرا يأتي الصبي وفي يده إبريق)

المدرس: سرعانا ما تسلفنا الجبل. وهذا أول كهف

يصادفنا. فلنثبت فيه قليلا.

الطلبة الثلاثة: سمعا وطاعة.

(عوضون نحو ارتفاع يبلو القسم الثاني من عشبة المسرح. أما الصبي

فيعتفق المدرس)

الصبي: أريد أن أقول شيئا.

المدرس: وما هو؟

الصبي: لا أحس بأني على ما يرام.

المدرس: صه! إن كلاما كهذا لا يقال في رحلة كهذه.

وبما كنت متعبا لأنك لم تألف التسلق. فلتعتف

قليلا في مكانك حتى تسرح.

(يصد المدرس فوق الجزء المرتفع من أرضية المسرح)

الطلبة الثلاثة: يبدو أن الصبي قد أرقعه التسلق. فلتسأل

الأستاذ عما به.

الكورس الكبير: هيا، أفعلا!

الطلبة الثلاثة للمدرس: سمعنا أن الصبي منهكا من التسلق.

فاذا به؟ وهل نخشى عليه شيئا؟

المدرس: إنه يشعر بوعدة. ولكنه فيها عدا ذلك على

ما يرام. فكل ما هناك أنه متعب من التسلق.

الطلبة الثلاثة: أنت - إذن - لست مهموما عليه.

(رأسه طويلا)

الطلبة الثلاثة (فيهم): أسمعتم؟ يقول الأستاذ أن الصبي

ليس إلا متعبا من التسلق.

ولكن ألا يبدو عليه الآن تغير مريب؟

إن بعد الكهف

سيأتي طريق ضيق رفيع

ولن يمتاز الواحد منا

إلا إذا استند بكفلي يديه

على الجدار الصخري.

ولن نستطيع أن نحمل أحدا عبه.

تري اتبع العرف الكبير

ونلق بالصبي في الوادي؟

(يتنادون في اتجاه القسم الأول من المسرح، بينما يكونون أبدهم

على شكل أنماض أمام أوتوهم):

أمريض أنت من الصعود؟

الصبي: لا، إنكم ترون أنني وإقفا.

أما كنت أجلس

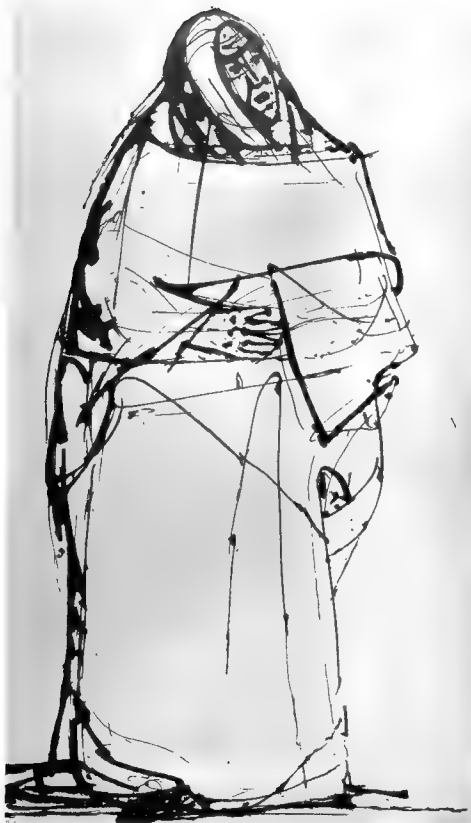
لواني مريض؟

(قرة حست)

(جلس الصبي)

الطلبة الثلاثة: نريد أن نتحدث الأستاذ.

أيها الأستاذ، حين سأنالك قبل ذلك عن حال الصبي،



من مسرحية ودائرة الطباشير القرعانية لوحة للفنان تادئوس كوليبينوتش

خبرتنا أنه مجهود لا أكثر من التسلق. ولكنه قد ينوب عليه الآن تيرمريرب. ثم أنه أيضا جلس. وإننا لنشعر بالفتور، لكن العرف الكبير السائد هنا من قديم، ينص على أن يقدف في الوادي من بعجز عن مواصلة المسير. للمدرس: ماذا تقولون؟ أتريدون أن تقلفوا بهذا الطفل في الوادي؟

الطالبة الثالثة: نعم، هذا ما نريد. المدرس: إنه عرف كبير. وإنني لا أقوى على مناهضته. إلا أنه ينص على أن يسأل من حاق به المرض عما إذا كان يريد أن تعود القافلة من أجله. وإنني أتألم كثيرا لهذا المسكين. وأود أن أحدثه برفق عن العرف الكبير. الطالبة الثالثة: فلتفعل.

(يقدون بوجهم، كل في اتجاه ماسك للاحس)

الطالبة الثالثة والكورس الكبير: نريد أن نسأله (سألوه) عما إذا كان يطالب (يطلب) أن تعود (ربما تعود) القافلة من أجله. ولكنه حتى إذا ما طلب ذلك فلن نوافق (لم يوافقوا) على العودة وإنما على إلقائه في الوادي.

المدرس (وقد نزل إلى الصبي الذي لازال في القسم الأول من المسرح): استمع إلى جيدا! إن قانوننا سائدا من قديم ينص على أن من يمرض في مثل هذه الرحلة يلقى به في الوادي. ويؤدى هذا إلى موته فوراً. ولكن العرف ينص أيضا على أن يسأل من ألم به المرض، عما إذا كان يريد أن تعود القافلة من أجله. كما يقول العرف بأنه على المريض أن يجيب: عليكم ألا تعودوا. ولو أني كنت في مكانك كم كنت أحب بالموت!

الصبي: فاهم. المدرس: أتطالب بأن تعود من أجلك؟ أم توافق على أن يلقى بك في الوادي، كما ينص العرف؟ الصبي (بعد فترة صمت قلب أثناءها الأخرى ذمته): لا، لست أوافق.

المدرس (ينادي من القسم الأول نحو القسم الثاني): هيا، ابعطوا إلينا. إنه لم يجب بما يقضى به العرف! الطالبة الثالثة (أثناء هبوطهم نحو الجانب المقابل من المسرح): إنه يقول لا (متوجهين إلى الصبي) ليم تم تجب

بما يقضى به العرف؟ إن من ينطق^(١) الألف لابد أن ينطق الباء. فمتدما سئلت عما إذا كنت موافقا على ما قد يترتب على الرحلة من نتائج، أجبت بنعم. الصبي: إن إجابتي كانت خاطئة، ولكن سؤالكم كان أخطأ. فمن ينطق الألف لا يلزم ينطق الباء. وإنما بإمكانه أن يبتين ما كان في الألف من خطأ. ولقد أردت أن أستحضر النداء لأي لكي صرت الآن ينصم مريضا. وعليه لم أعد قادرا على تنفيذ ما اتفريت. وإنني أريد الخين أن أعود فوراً حسباً يقتضيه الوضع الجليدي. كما ألتمس منكم أن تعودوا في أتم أيضا، كي تحضروني إلى داري. فإن الدرس بإمكانه أن ينتظر. وإذا كان هناك ما يمكن أن نتعلمه، وهو ما أرجوه، فهو ليس إلا أن نعود في مثل هذا الموقف. أما بالنسبة للعرف الكبير القديم فلست أرى فيه تعقلا (ولا حكمة). إنما ما أحتاج إليه حقا فهو عرف كبير علينا أن نسرع بتطبيقه، وهو الذي يقضى بأن نفكر في كل موقف جديد بفكر جديد.

الطالبة الثالثة للمدرس: ماذا علينا أن نفعل؟ إن كلام الصبي معقول، وإن لم يكن بطوليا.

المدرس: إنني أترك لكم أمرا يجب أن تفعلوه. ولكني أقول لكم أنكم لو عدمتم ستقابلون بالعار وضحكات الاستهزاء. الطالبة الثالثة: أليس عارا عليه أن يتحدث لصالح نفسه؟ المدرس: لا. لست أرى في ذلك عارا.

الطالبة الثالثة: إذن نريد أن نعود، ولن يعوقنا سباب ولا ضحكات استهزاء عن فعل الشيء المعقول، ولا عرف قديم عن تقبل فكر جديد. لاستند برأسك على ذراعنا ولا توتر نفسك. سنتملك في حذر.

الكورس الكبير: هكذا صحب الأصدقاء الصديق ووضعوا أس عرف جديد وقانون جديد وأعادوا الصبي إلى داره. ومضوا متلاحقين جنباً إلى جنب في مواجهة السباب وضحكات الاستهزاء، بعين مفتوحة وما زاد أحلام جنبنا على جواره.

(١) مثل المثال التقليدي يبنى ضرورة الاستمرار في نفس الخط مهما كان الشئ (الترسيم)

كيف نوافق وكيف نعارض؟

بقلم مجدي يوسف

„Mein Werk ist das eines Kollektivwesens,
das den Namen Goethe trägt!“

Goethe

«إن آثارى من عمل كيان جماعى صار يحمل
اسم جوتة» جوتة

أرادت إحدى معاونات برشت^(١) أن تكتب عنه مقالة لاحدى المجلات فسألته وبها شيء من سيرة: ماذا أكتب عنك؟ قال لها: صفينى كما أنا فى بساطة: كعلم.

ويروى برشت فى «نوادير السيد كويرنر»^(٢) Geschichten vom Herrn Keuner أن التقي رجلا بالسيد «ك»، وكان لم يره منذ مدة، فحياه بقوله: «لم يتبدل فيك شيئا» — «هكذا!» أجابه السيد «ك» واضمغ لونه.

ويقول الصبي فى الفصل الثانى من أوبرا «الموافق والمعارض» لوبرت برشت:
الصبي: «إن إجابتي كانت خاطئة، ولكن سؤالكم كان خطأ. فن ينطق الألف لا يترجم بنطق الباء. وإنما بإمكانه أن يتبين ما كان فى الألف من خطأ.....»

الطالبة الثلاثة للمدرس: ماذا علينا أن نفعل؟ إن كلام الصبي معقول، وإن لم يكن بطوليا.
المدرس: إنى أترك لكم أمر ما يجب أن تفعلوه. ولكنى أقول لكم أنكم لو عدتم متقابلين بالعاروضحككات الاستهزاء.
الطالبة الثلاثة: أليس عارا عليه أن يتحدث لصالح نفسه؟

المدرس: لا. لست أرى فى ذلك عارا.
الطالبة الثلاثة: إذن نريد أن نعود، ولن يعوقنا سباب ولا ضحككات استهزاء عن فعل الشيء المعقول، ولا عرف قديم عن تقبل فكر جديد.

ومع هذا فالحوار التعليمي الذى يمدو إلى «فعل الشيء المعقول» بدلا من التشبث بعرف قديم قد استحدث فى المسرحية، بل أدى إلى تغير ثورى فى بنائها، بعد أن انتقدتها تلاميذ مدرسة كارل ماركس بحى «نويكولن» فى برلين، وكانت لا تزال تحمل عنوان «الموافق» فقط. فقد انتقد الصغار موافقة «الصبي» على «العرف الكبير» دون مقاومة، خاصة وأن هذه الموافقة كانت تمنى حشفة! على أنه لا بد من الإشارة إلى أن النص الأول لأوبرا «الموافق» التى وضع كورت فايل Kurt Weill آنذاك موسيقاها، كان قد حدد البحث العلمى هدفا للجاعة الراحلة عبر الجيال. ومن ثم تعلم برشت من نقد التلاميذ لنص أوبرا، فحياه الصبي أهم وأغلى من البحث العلمى. وبناء على انتقاعه بهذا التقدير عدل «الموافق» فبدلا من أن يكون حافز الرحلة فيها هو البحث العلمى جعله طلب دواء شاف لمدينة تفشى فيها الوباء. ثم أضاف إلى «الموافق» فصلا آخر! بعنوان «المعارض» أفسح فيه فرصة للصبي كي يعارض «العرف الكبير» ويتنصر عليه — خاصة وأنه لم يعد له ضرورة — وأن يضع بدلا منه أسس عرف وقانون جديد.

وهكذا تحقق الشكل الأخير لأوبرا جديدة — غير ملحنة — بعنوان «الموافق والمعارض» Der Jasager und der Neinsager. وكان قد سبق للدكتور عبد الرحمن بدوى أن ترجم عنوان هذه المسرحية — فى معرض تقديمه لأعمال برشت^(٣) — على نحو

(١) الأدبية كاتبة روليك Käthe Röllick

(٢) Bert Brecht: Geschichten vom Herrn Keuner, Suhrkamp Verlag. (٣)

مغاير، فقد دعاهما: «القاتل نعم والقاتل لا». إلا أني لا أشك في أن الدكتور يدوى سيوافني على أن الدقة الشكلية في ترجمة العبارة الألمانية لا تؤدي في أغلب الأحيان إلى نقل المعنى المراد في الأصل. فليس المقصود هو مجرد قول «نعم» أو «لا» وإنما الموافقة أو المعارضة بعد روية وتمحيص ثم اقتناع. والدليل على ذلك أن التشديد الذي صلب به برشت كلا من فصلي هذه المسرحية يحدثنا مباشرة عن الموافقة *Einverständnis*

Wichtig vor allem ist Einverständnis

ينبغي أولاً أن نتعلم كيف نوافق

Viele sagen ja, und doch ist da kein Einverständnis

كثيرون يوافقون، ومع ذلك

Viele werden nicht gefragt, und viele

لا يوجد اتفاق

Sind einverstanden mit Falschem. Darum:

وكثيرون يوافقون

Wichtig zu lernen vor allem ist Einverständnis.

على الخطأ. من أجل هذا:

ينبغي أولاً أن نتعلم كيف نوافق.

مصادر الأوبرا

صنع برشت «الموافق» ثم «الموافق والمعارض» من مادة مسرحية يابانية قديمة عنوانها «طانيكو» *Tanikō*. وهي من مسرح نو *Nō*. وكلمة «طانيكو» تنقسم إلى شطرين أولهما «طاني» *Tani* أي «وادي»، وثانيهما «كو» *Kō* بمعنى الشعائر والطقوس، وبمعنى الحركة في اتجاه (الوادي) في آن واحد.^(١) وكان المستشرق البريطاني «آرثر ويلي» *Arthur Waley* قد ترجم هذه المسرحية إلى الإنجليزية، ونشرها ضمن مجموعة من مسرحيات «نو»، بعد أن اختصر نهايتها شيئاً ما. ثم قامت إليزابيث هاوبتمان *Elisabeth Hauptmann*، مساعدة برشت وسكرتيرته، بترجمة المسرحية عن ترجمتها الإنجليزية المذكورة إلى الألمانية تحت عنوان: «طانيكو أو القذف في الوادي» *Tanikō oder der Wurf ins Tal*.

أتى برشت بعد ذلك فأجرى رتوشاً فنية على هذه الصورة المترجمة حتى أخرج منها أول نص لأوبرا «الموافق» *Der Jasager* التعليمية في عام ١٩٢٩/١٩٣٠. وبمقارنة ترجمة إليزابيث هاوبتمان بالنص الذي صار مسرحية جديدة على يدى برشت نجد أنه قد أضاف إليه شاعرنا الألماني تشيداً في مقدمته على لسان الكورس الكبير، ثم غير الهدف من الرحلة للحج عبر إبلجال (في التمثيلية اليابانية) إلى استهداف البحث العلمي (في النسخة الأولى من أوبرا «الموافق»)، لاسيما وأنتنا نعيش في عصر العلم. ثم أجرى بعض تعديلات طفيفة أخرى في بناء المسرحية اليابانية إلا أنها أدت إلى تغيرات جوهرية فيها. وإذا لتلمس أسلوب الترجمة الألمانية يطل علينا بوضوح من بين رتوش الفنان المعدل، وهي التي لم تنطرق سوى إلى المواضع التي رأى برشت ضرورة تبديلها. ولتأخذ مثلاً مقارناً على ذلك:

كانت إليزابيث هاوبتمان آمنة في نقل كلمات الأم اليابانية التي تستعطف وحيدها، حتى لا يرحل مع القافلة، بقها:

«الأم: إنك أبداً ما تبعدت عن فكري وعيني أطول من الوقت الذي تتبخر فيه قطرة من الندى.»

ولكن برشت حول هذه العبارة الشرقية العاطفية إلى أخرى واقعية مادية، فهو يجعل الأم تقول لولدها:

«ما غبت عن بصري ولا عن ذاكرتي

سوى الوقت الذي كان يلزمي

لأعد طعامك

وأرتق ثيابك

وأدبر القفود.»

لا شك أن عبارة الأم في المسرحية اليابانية لازالت — بعد — أقرب إلى ما قد نقوله أم عربية محدثة لولدها. لكن قبل أن يتقبل اللوق العربي في المستقبل أغنية لشاعر عربي يستخدم ألفاظاً واقعية بسيطة، كذلك التي دونها برشت على لسان

(٣) مسرحيات برشت (١) الأم شائعة بالألحدا — الإنسان الطيب في نزلان. ترجمها عن الألمانية عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٥. ص ٦٠.

(٤) راجع تلميذات المترجم الألماني يوهانس سمبريتسكي *Johannes Sembritzki* على الأصل الياباني قشيلية في: *Bertold Brecht: Der Jasager, Vorlagen, Fassungen und Materialien*. Edit. Suhrkamp. 1966. S. 97.

الأم، لا بد من أن تمر المحاضرة العربية بمراحل جديدة من التطور، تنقلها من المثالية إلى الواقعية. ولا يعنى ذلك أن ينظر الكتاب والمثقفون العرب حتى يتم ذلك التطور الحضارى، بل عليهم أن يلاقوه في منتصف الطريق، وأن يسهموا في تشكيل مستقبله الخلائق: ليس بالتسك بالتراث العاطفى المثلثى، وإنما بتغيير التراث ونقشه من غباره: بقبله!

الفرق بين المواقف وبين المعارض

إذا كان الدافع الذى دفع الحجاج - في التمثيلة البابائية - إلى أن يقدّموا بالصبي في الوادى هو التقليد الأسطورى الانفعالى، فقد أحل برشت عمله الفعل والتقدير المهادى الرزين للظرف. وليس هو العرف الذى أمل ذلك الاجراء المبرير في نهاية المعالجة الثانية للمواقف، وإنما هي ضرورة الموقف الذى لا خيار فيه. وما سلك الصبي في هذا الموقف سلوك البطل الذى يقبل على هلاكه من أجل إنقاذ المصروع دون وجل، وإنما فكر مليا في الأمر قبل أن يوافق على أن تحصى القاطلة وتتركه فريسة لموت الذى سينفض عليه لا محالة. بل أنه يرجو رفاقه بقلبه: «أريد أن أقول شيئا: أرجوكم ألا تتركوني راقدا، بل أن تلقوا في في الوادى. فاني أخاف الموت وأنا وحيد».

وهناك جانب مشترك بين موقف الصبي الذى تبين الظروف عليه أن يهلك في «المواقف»، وموقف المتعاطف الذى ينتهى إلى مصير تشييه في مسرحية تعليمية أخرى لبرتولت برشت تحمل عنوان «الاجراء».

أما الصبي في الفصل الثانى (المعارض) فيلعب دورا ذكيا، لا شك أنه يحب لدينا جميعا. وهو نفس الصبي الذى في الفصل الأول رغم اختلاف الظروف. وبسبب اختلاف الظروف نستطيع أن نلمح في «المعارض» ذكائه بوضوح بينما لم نتبع لنا ملايسات الفصل الأول المحزنة إلا أن نلاحظ نزويده وتقليب الأمر في ذهنه قبل الموافقة على تلقى مصيره، ثم بذله الجهد مقدما لتجنب ما قد يحمق به من آلام لقاء الموت وهو وحيد.

أما في الفصل الثانى فيتكشف لدينا ذكاء الصبي بصورة أوضح وأجلى من خلال إدراكه للتناقض بين الضرورة والعرف، والصراة على إقناع رفاقه بضرورة إحلال عرف جديد مكان القديم. ثم نصره في النهاية، ونجاحه في إنقاذ حياته. ولعلنى أرى في موقف هذا الصبي (المعارض) أفضل نموذج يترسرس به الشباب العربى في نضاله من أجل تكوين مجتمع جديد.

وإن هذه المسرحية (المواقف والمعارض) نتعينا في العالم العربى بصورة خاصة لأنها تقدم لنا نموذجا للعمل الفنى المحادف. وأقول هنا المحادف وليس المترجم فحسب، لأن الالتزام بموقف يسلكه الأديب بإزاء مشاكل عصره ومجمعه، بينا السلوك المحادف أبعد من ذلك: فهو يريد أن يغير الواقع ليصبح أكثر إنسانية. وإن الوعى الذى يشرف على صنع العمل الفنى المحادف كثيرا ما يسلب الفنان سلاسله التى هي سر إبداعه. وهو السلب الذى يجعل نفرا من 'الكتاب في ألمانيا - مثلا - ينفر من هدية الفن، وإن تقبل الالتزام. ومن هذا النوع الأخير جوتنر آيش Günter Eich الذى قال لى أنه يرى أن مسرحيات برشت التعليمية Brechts Lehrstücke ليست ناجحة من الوجهة الفنية. وربما وافقت وآيتش، لأنه عكس عبارته فقال أن سائر انتاج برشت المسرحى أفضل من تمثيلياته التعليمية. وإن كان لا بد هنا من أن نلاحظ أن المسرح ليس مجرد أدب جاللى واستمتاع فردى محض، وإنما هو أيضا وجود سوسيولوجى. فضلا عن أن برشت كان يكتب والاستمتاع المسرحى، وليس كما يفعل كاتب مسرحى آخر، كتوفيق الحكيم على سبيل المثال، لا يهيم سوى نشر المسرحية أولا في كتاب!

ولقد حظنى إلى ترجمة «المواقف والمعارض» إلى العربية أن شاهدتها ذات ليلة على خشبة مسرح معهد عال لتخريج المعلمين في إحدى المدن الألمانية الغربية، وكان آنذاك الشباب المثقف في ألمانيا يعارض بشدة مشروعا بقانون للطوارئ كان يناقش آنذاك في البوندستاج (وقد نفذ فيما بعد). حتى إذا ما انتهى عرض هذه المسرحية، التى تشير في شقها الثانى بوضوح إلى ضرورة المعارضة، حيأها جمهور الطلبة بحماس كبير وصفق لها تصفيقا حادا كان من الواضح ارتباطه بالموقف الاجتماعى الذى كان واهنا آنذاك.

وإنى لأعتقد أن إخراج هذه المسرحية في البلاد العربية، خاصة في المرحلة التى تمر بها الآن، سوف يضيف إلى الثغافة الحديثة في العالم العربى عنصرا فكريا جديدا خليقا بأن تبتناه.



أحمد شربين (السودان) : لعب تجريدي بالحروف العربية.



أحمد شبرين (السودان): لعب تجريدي بالحروف العربية.
 كان الأيدين مأخوذ من كتاب Ulli Beier, Contemporary Art in Afrika. London, Pall Mall Press, 1968
 نشكر مؤلف الكتاب ودار النشر لتصميمهما لنا بنشر هاتين اللوحين.



فرائس رادتسيفيل، شقوق في الجدار (لوحة زيتية، عام ١٩٤٥) كليشه : Albrecht-Dürer-Gesellschaft, Schloß Stein, Nürnberg.



زيفيرت هان، نهر جنوبي. (لوحة زيتية، من مجموعة ألد كنور. ب.، جوكلي بكونولفيا. كليشه : Albrecht-Dürer-Gesellschaft, Schloß Stein, Nürnberg.



لور آکيلان، نبات (بسم بالقلل)

ستارنج

كلل إميل شانبجر فرايهر فون شونفين
عن مقالة تد كاريه بقلم انطون شال

في الرابع من أبريل ١٩٦٧ توفي القنصل السابق كارل إميل شانبجر فرايهر فون شونفين عن تسعين عاما في بادن. وإن كان القنصل قد وهب في خريف حياته ذخائر مكتبته الشرقية الخاصة إلى قسم الاستشراق في جامعة هايدلبرج، فقد أقبل في مطلع شبابه على دراسة اللغات الشرقية. حتى لزمه ولا زال في المدرسة الثانوية يحاول أن يتعلم العربية. وإن الطريق إلى الشرق يقود في الغالب إلى حب اللغات. ولقد ارتبطت هواية كارل الشاب حين بدأ الدراسة بجامعة هايدلبرج عام ١٨٩٧ بأغراضه المهنية. فقد عمل - منذ عام ١٨٩٤ - على توسيع معرفته باللغة العربية على يدي «ويتسوله» أستاذ اللغات السامية، كما راول دراسة الحقوق في نفس الوقت. وفي عام ١٩٠١ راح يستزيد في «معهد اللغات الشرقية»، الذي كان قد أنشئ حديثا في برلين (عام ١٨٨٧)، من اللغات العربية والآرامية الحديثة والعثمانية التركية على يدي «مارتن هارتمان» وسواه من كبار أساتذة العلوم الإسلامية، إلى أن تخرج بديبلوم المعهد مع درجة الامتياز. حتى إذا ما انتهى شانبجر في نفس الآن تقريبا من دراسة الحقوق تقدم للخدمة في وزارة الخارجية بالرايخ الألماني.

وكان هنالك رواد آلمان لامعون في أوائل هذا القرن لكل من رشح نفسه لهذا العمل في حقل الشرق الأدنى: خذ عنديك «يوهان جوتفريد فشمستاین» (١٨١٥ - ١٩٠٥) الذي أنقذ بتدخله الشخصي حياة الكثيرين من اللاجئين أثناء مذبحة دمشق عام ١٨٦١. وإلى نفس الرجل يعود الفضل في اكتشاف مناطق كادت أن تكون مجهولة في سوريا، فضلا عن مجموعة من المخطوطات العربية الثمينة. وهذا آخر يدعي «فريدريش روزنه» (١٨٥٦ - ١٩٣٥)، الذي شغل منصب وزير خارجية الرايخ الألماني عام ١٩٢١، وكان يجمع في شخصه الدبلوماسية البارعة والعالم المتمق. وهو الذي قدم للقارئ الألماني ربايعات الخيام عام ١٩٠٩، إذ كان على إجابة كبيرة للقارئة الحديثة.

كان المثل الأعلى الذي ضربه له هؤلاء الرجال، يضاف إليه رغبته الدائمة في التحصيل والاستزادة، من علامات الأصالة الأكاديمية التي صاحبت شانبجر في عمله الدبلوماسي بالمغرب الأقصى، من طنجة إلى الدار البيضاء إلى فاس، ثم إلى الاسهام في مؤتمر مراكش عام ١٩٠٩، والوقوف على جذور الحضارة الموريتانية. ولقد وضع بحثا بعنوان «حاملو الحضارة في الدول الموريتانية»، كما قام بترجمات شعرية غير منشورة عن الشاعر الأندلسي العرفي ابن زيدون (القرن الحادي عشر) والأيرة ولادة. ومنذ أن تزوج شانبجر وهو مغمم بمغنى البرتغال المتيد، لا سبأ وأن زوجته كانت برتغالية وهولم يفوت فرصة لمشاهدة أطلال موقعة القصر الكبير Alcazarquivir جنوبي طنجة، تلك الموقعة التي اندحر فيها الملك سباستيان البرتغالي عام ١٥٧٨.

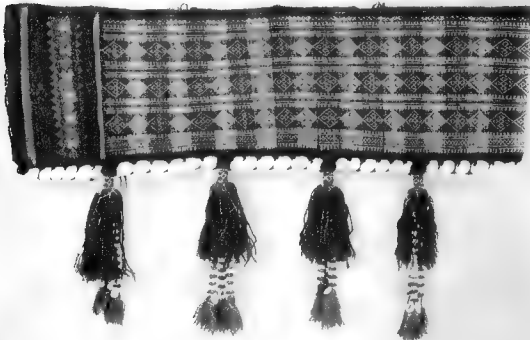
وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى دعاه رئيسه القديم «فريدريش روزنه» إلى العودة للاختراف في السلك الدبلوماسي الألماني. ولأن كان شانبجر قد قبل الدعوة إلا أنه ما لبث أن تفرغ في عام ١٩٢٤ لبحرته العلمية. وإن اهتمامه بقصيدة لظفراني (١١١٢/١١م) يشكو فيها تعاسة الحياة وشقاء مصيره (لامية المعجم) قد أفضى به إلى العناية بتاريخ السلاجقيين. وها هو يقدم في شيخوخته ترجمة للامية حافظة بالتعليقات والشروح، بل أن آخر دراسة نشرت له كانت حول الظفراني. وبعد الحرب العالمية الأخيرة دين شانبجر دراساته التي استغرقت عقودا بأكملها في مساهمات كبيرة تحت عنوان «حول تاريخ مستشار الرايخ السلجوقي، نظام الملك، وأيضا ونظام الملك والخلافة العباسية». ولقد ركز شانبجر جل اهتمامه في أعوامه الأخيرة على نظام الملك باعتباره وزير السلاجقيين اللامع (١٠٦٣ - ١٠٩٢م) متأثرا ولائك بما كان يبر العالم في خريف حياته من أحداث كار. ولقد ترجم شانبجر إلى الألمانية للمرة الأولى «كتاب السياسة» (سياسة نامه)، الذي وضع فيه نظام الملك جوهر نظرة السياسة وقادة الأمم، كما زود ترجمته بمقدمة وشرح واف، وسجل خاص بالأمكن والاشياء. وبصدر هذا العمل الجليل في عام ١٩٦٠ أمكن لدائرة أوسع من القراء الألمان أن يطلعوا على ذلك الأثر الفريد. وحتى أواخر أيامه لم يعرف شانبجر تعب ولا كلالا في مواصلة بحث النصوص الشرقية أو على الأقل إسناد تحقيقها إلى المستشرقين الشبان، وكل هذا في وقت كانت قد بدأت تضرب فيه قواه الجسدية، وتندره بقرق المنية. وكان آخر ما دونه شعر عرقي مع ترجمة ثمانية لفحواه، وهولان دل على شيء فاما يولد على أن شانبجر قد انتقل من العلم إلى الحكمة إذ تقول تلك الكلمات: من لا يفكر في نهايته لا يتبع لسعادته.

ترجمة: مجدى يوسف

عرضت تحت رعاية المؤسسة الألمانية للدول النامية مجموعة من فنون الرحالة البدو في بالوجستان، تلك المنطقة الواقعة بين باكستان وإيران، وذلك في معرض مخصص لها بدار بلدية برلين - راينيكيندورف، استمر من ٢٠ مارس حتى ١١ أبريل ١٩٩٨. وقد جمع السيد مصطفي كونيكتسنى Konieczny، وهو الذي عاش في كراتشي وعمل فيها مدة طويلة، ٥٢ منسوجاً صنعوا بأبدي نساء ماهرات في سهول بالوجستان المرتفعة، خاصة وأن النسيج والتطريز من الأعمال التي تخطى بالتقدير والتبجيل من جانب نساء البالوجيين والبراهويين. وأغلب المنسوجات من صوف الأغنام، أما الحبال فتستخدم أيضاً في صنعها أصواف النوق، كما يستعمل صوف الماعز لأجزاء النسيج ذات المئات الخاصة، والانسجة المسامية التي تسمح بتهاذ الهواء.

ومن الجدير بالذكر أن النول أو المنسج مسطح يمكن طويه واصطحابه دوماً في الحل والترحال. كما يشاهد في المعرض المذكور نسيج حائط وظيفته تغطية الفراش داخل الخيام، فضلاً عن الأكلمة التي تفرش على أرضيتها، والأكياس المخصصة لحفظ الخبز والملح، وما يوضع تحت صحف الطعام من أغطية، ثم زكائب الغلة والدقيق، وما يحتفظ به الدراويش من أجرة للزكاة وأخرى للقرآن الكريم. وتسرى النظر بصورة خاصة أودية النساء والرجال الغنية بالتطريز وذات الجيوب الطويلة. كذلك يشاهد الزائر لهذا المعرض زكائب مبطنة وجيوب أسرجة ذات منظر أخاذ، وهي غالباً ما تكون في شكل هندي تزينه أحياناً مناظر زخرفية لزهور أو قوافل جبال.

حقبة (مستغان) مصنوعة من أكلمة حاككة إلى بصبا البغ، وهي تلك التي عادة ما يستعمل حدة منها كغطاء لفراش النوم أثناء النهار. وهذه الحقبة مصنوعة من نسيج صلب حديث به خطوط عرضية، وتتميز بدم مكرر على طول المنسج. وقد بُعثت على الحافة الأمامية أصداف دود يهواه كك تلت من نفس الحافة شرائير تملكت في كل ثلاث منها Laro ... بها أصداف وتاجفلاك ... ويلاحظ أن كل حدة الزمارير تمتد إلى أسفل من فوق حالة الخدم المثل.





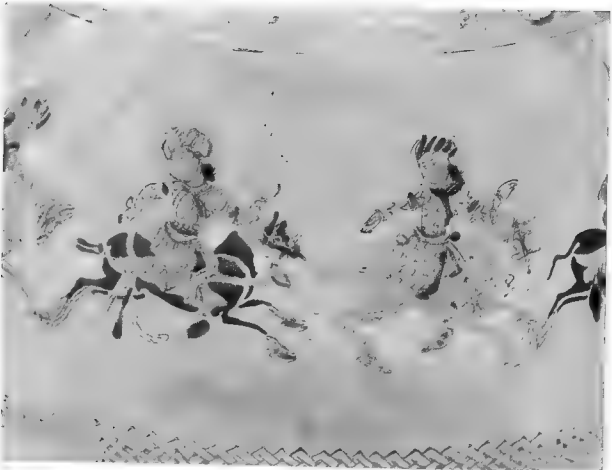
حقيبة ملح (بيضان) من شايى القرية.
وهي مصنوعة من نسيج أبيض يمتاز من صوف الأغنام، وبه خطوط حمراء، وزرقاء، وبخضراء، وصفراء فاتحة، وزخايج متعرجة، ورسوم أزهار منسوجة
على شكل صليب. وعلى أطرافها أشرطة شرائير بالعرض.



صديق، صنع في اصفهان بإيران، عام ١٦٠٩م، أبعاده ٧٢×٩٩×٥,٣٤سم، ويرى على غلته تصوير استيغال ريمي في قصر الشاه عباس الأول وهو يقبل سفيراً أوروبياً جاءه من طرف قصر النساء، ويدلّف الثاني. أما أطراف الصندوق فحلاة تصاريح من الشعر الفارسي كوشاه نامه لقرديس وبعثت بيكره لفظاً. ولهذا الصندوق أهمية كبيرة في تاريخ العلاقات بين أوروبا وإيران. وهو محفوظ في المتحف الإسلامي - برلين
نشكر إدارة المتحف لتصريحها لنا بنشر هذه الصورة.

قسمت بعد الحرب الأخيرة مجموعة المتحف الإسلامية التي كانت قد أسست في برلين منذ عام ١٩٠٤، وصارت جزءاً من متاحف الدولة في ألمانيا. وفي عام ١٩٥٤ أودع متحف «دالم» ما تبقى منها في برلين الغربية، من خزفيات وآثار معدنية وزجاجية. وقد كان من حسن حظ هذه المجموعة أن تولى على إدارتها في المتحف المذكور كل من العالمين الفلذيين اللذين اختطفهما الموت في فترات متلاحقة: إرنست كوزل Ernst Kuhlne وكورت إردمان Kurt Erdmann (راجع نعيهما في فكر وفن ٥٠، ٣٠٢).

ذلك أن هذين العالمين الراحلين لم يدخرا وسعاً ولا جهداً لاستكمال ما كان قد فقد من هذه المجموعة بسبب الحرب؛ وإن الشيء الكثير الذي أضيف إليها حتى عام ١٩٦٥ ليعد أعطر ذكرى تشيد على خدماتهما الجلية في هذا الميدان. إلا أن هذه الإضافات أدت إلى أن الحاجة قد صارت ملحة إلى تخصيص مكان أوسع تحفظ فيه هذه المجموعة التي صار مديروها الآن الدكتور بريش Dr. K. Brisch وهو ما سيحقق بمجرد الفراغ من إنشاء متحف «برلين - دالم» الجديد للفن الآسيوي في عام ١٩٦٩. وإلى أن يتم ذلك أودعت - مؤقتاً - مجموعة المتحف الإسلامية جناحاً من قصر شارلوتنبرج المعروف بظاراه المعارى الشيق في برلين. ويظالم الزائر لهذه المجموعة كراسة جميلة، أشرف على إعدادها السيدة الدكتور نيسيك - نيسن Zick - Nissen (أنظر فكر وفن ٧). وتعد هذه الكراسة مرشداً ممتازاً يوضح ويعقب على المتحف



قسم من فنية صمت في دمشق حوال ١٢٦٠ - ١٢٧٠م، وترى على هذه الفينة الملحة المزينة بالبناء الملون كتابة تشير الى أحد السلاطين الرسولين في اليمن، كما نقش على بطن الفينة صور ١٢ فارساً يلعبون الكرة، وهي محفوظة في المتحف الإسلامي - برلين. تفكر إدارة المتحف لصنعها لنا بنشر هذه الفينة.

القبيلة المثلثة هنا للحضارتين الباربية والساسانية ، فضلا عن القطع الفنية العديدة المستمدة من مختلف المهود الإسلامية، وتفصيلها: أربعين قطعة من عصرى الأمويين والعباسيين في بلاد العرب، وسبعة وعشرين قطعة تنتمي إلى نفس المهديين أثناء حكمهما في بلاد فارس، ثم ثمانية وعشرين تحفة ترجع إلى عصر الفاطميين في مصر. وبما يبعث على الاعتباط أنه قد خصص قسم خاص لعرض حلقات الاتصال بين فنون الشرق والغرب في القرون الوسطى. ويحتوى هذا القسم بالدرجة الأولى على تحف خزفية ومعندية. أما مملكة السلجوقيين والدول التي كانت تابعة لهم فيمثلها سبعون تحفة أهم ما بينها القطع الخزفية. بينما يمثل مصر وسوريا في عهد المماليك خمسة عشر قطعة. ومن بين التحف الممتازة حقاً تلك المنتمية إلى حضارتى الإلخانيين والتميموريين (رقم ٢٤٨ - ٢٧٣) إذ أن اهتمام المدراء السابقين للمجموعة الإسلامية كان منصبا بصفة خاصة على الفن الفارسى. ونجد كذلك واحداً وعشرين تحفة ترجع إلى عهد الصفويين وحكم المغول في الهند، مع أن ما ضاع في الحرب الأخيرة من أكلمة وسجاد نخب لن يستعاد إلا ببطء شديد. وتمثل حضارة الأتراك التيموريين خمسة وعشرين قطعة معظمها من القيشاني والسجاد.

إن كراسة هذا المعرض تحتوي على اثنين وخمسين لوحة مختلف تحف القسم الإسلامي الذي صار يدعى المتحف الإسلامي. وإنه لأمر يسرنا وبخطنا أن نراه قد أخذ حقه من الاهتمام وهو ما يليق بمكانته.

طلائع الكتب

Der Orient in der Forschung, Festschrift für Otto Spies, Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1968.

الشرق في الأبحاث العلمية. مؤلف تذكاري بمناسبة عيد ميلاد أوتو شبيس الخامس والستين في ٥ إبريل عام ١٩٦٦. نشر فلهم هونريخ - فيسبادن، اوتو هاراسوفيتس، ١٩٦٧.

من العادات الجميلة أن يكرس لعالم كبير بمناسبة عيد ميلاده الخامس والستين مؤلف تذكاري يساهم فيه أصدقائه وتلاميذه بمقالات هم المحتفى به. إن اهتمامات البروفسور شبيس (راجع فكر وفن، المجلد ١١) متعددة منشعبة إلى حد كبير، فهي تمتد من الفقه الإسلامي حتى حقل الأساطير التركية، ولذا فلا عجب أن يشتمل مؤلفه التذكاري على ثلاث وأربعين مقالة في ٧٥٠ صفحة.

وقدم فرانز بابنجر Franz Babinger وجوتارد يشكه Gotthard Jäschke وهانز يواخيم كيسلنج Hans Joachim Kissling وريشارد كرويتل Richard Kreutel مقالات حول موضوعات تاريخية تركية. وعالج عدد آخر من المقالات المؤلفات الخاصة بالكناش الشرقية والسطورين والادب العربي واللاتيني. وتنوع موضوعات هذه المقالات ابتداء من حياة تركستان الثقافية (بايميرزا حايط) ومروراً بحكاية مغولية مشابهة لموضوع حكاية خرافية أوروبية (فالتر هايسج Walther Heissig) وانتهاء بحكاية صينية وسيطية تسخر من المسلمين (هربرت فرانكه H. Franke). ولكن القسم الأكبر من المقالات يعالج موضوعات إسلامية وموضوعات التاريخ الأدبي. فيقدم فيرنر كاسكل Werner Gaskell تحقيقين من يواكر عهد الإسلام وذلك من جمهرة أنساب العرب التي قام بنشرها منذ عهد قريب: أحدهما حول معركة موته، والآخر تحقيق حول قرار حقوق أسلده الخليفة علي بن أبي طالب. ويقدم ألبرت ديرترش Albert Dietrich دراسة عن فهرس للمستحضرات الطبية لعبد اللطيف بن يوسف البغدادي، الذي توفي عام ١٢٣١، وهي قائمة بواحد ولاتين مستحضراً شافياً بسيطاً ويشير إلى ما يقابلها من شواهد في الكتابة الطبية العربية. ومما يبعث على الاستحسان أن يولع الديودوقم مختارات من قصائد الشاعر الجزائري محمد العيد الذي كان له أثر بعيد على التطور الثقافي للجزائر والذي راح يتغنى بالموضوعات الحديثة - كالقنبلة الذرية مثلاً - بالأسلوب الشعري الكلاسيكي وقام فلهم آيلرز Wilhelm Eilers بدراسة لكلمات النجم والكوكب وقوس القزح في مختلف اللغات الشرقية بما عرف عنه من إلمام عميق باللغات الشرقية القديمة والحديثة، بحيث يقدم بحثاً طريفاً عن تاريخ وتطور هذه الكلمات ويقدم شكرى إيتين دراسة حول كلمة مستان (أى قصة) في اللغة التركية. يُقام يوسف فان إيس Joseph van Ess بنشر قسم غير معروف للعالم الديني المعتزلي النظام مع دراسة وافية له، ويصير هذا المؤلف على جانب عظيم من الأهمية حيث يوجه أشد النقد للأحداث المتضاربة كما يحظى نقداً لجموع كتب الحديث، كما يعبر في نقده للتواتر عن نقد للاجتماع أيضاً. وتحتوي المقالة تقبلاً هاماً لآراء النظام السياسية والدينية. ويدرس إيروين جريف Erwin Graf مقاله موقف التشريع الإسلامي من تنظيم النسل وتحديد النسل، كما يثبت بعد نقاش دقيق للآراء التشريعية المختلفة، أن مسألة تحديد النسل يمكن حلها وفقاً لمبادئ وتعاليم الشريعة الإسلامية. ويناقش فون جرونباوم G. E. von Grunebaum كنه الإسلام كدين وقوة ومدنية. ويقدم جورج حداد عرضاً حول دور إبراهيم باشا في سوريا حسب وصف فتح الله بن انطون الصايغ، الذي كتب مؤلفاته بلغة قريبة للعربية الدارجة ومازالت محفوظة من النصف الأول من القرن التاسع عشر في المكتبة الملكية الفرنسية في باريس دون أن تشر بعد. ويثبت محمد حميد الله أن الكتاب المقدس يمكن اعتباره مصدراً دينياً للشريعة الإسلامية، إذ لم يأت في القرآن أو الحديث ما ينسخ المعلومات الواردة فيه. ويكتب يوسف هيننجر Joseph Henninger عن تقديس الأسلاف عند البدو العرب. واختار ناشر المؤلف التذكاري فلهم هونريخ Wilhelm Hoernerbach موضوعاً خلاقاً وذلك بما أورده في مقاله عن كتاب تشبهات أشعار أهل الأندلس لحسن بن الكناش الذي عاش فترة في قرطبة، ثم مات في مرسقطة عام ٤٢٠ هجري/ ١٠٢٩ ميلادي. وتدفننا المتجنبت المختارة من باب في الشراب وأوصاف الحمر لسة عشر شاعراً وكذلك

تحليل المادة الشعرية وشرحها إلى الأمل في تقديم العمل كله في طبعة جيدة في حين قريب. وكتب هيربرت هورست Heribert Horst حول سفارة من سلطان المالِك الملك الناصر إلى إيلخان غازان في فارس وصلت بلاط إيلخان غازان عام ١٣٠٢. ويقدم مراد كامل بحثاً عن كتابه القيمة التي كانت تستخدم في الوثائق والسجلات الإدارية المصرية؛ وأول دليل محفوظ منها يعود إلى عام ١٥٢٦، أي بعد فتح العُثمانيين للبلاد بقليل. وكتب غوستاف منشنج Gustav Mensching حول ظاهرة الحق المطلق في المسيحية والاسلام. وقدمت كاتارينا مومسن Katharina Mommsen دراسة عن صورة الشرق لدى غوته — فقد كان الشاعر الألماني يعتبر الشرق بالدرجة الأولى بلاد الشعر والشعراء. وكتب حسن مونس حول أمويي الشرق والمغرب. وكتب البرت نوت A. Noth حول رباط المراكبيين. ويقدم رودى باريت R. Paré شرحاً موجزاً لغنى كلمة النجم في السورة ٥٥، الآية ٦. ويقدم هلموت ريتير H. Ritter الذى ندين له بأول بحث عن ألعاب قرقوز التركية؛ يقدم هذه المرة دراسة طلبية كمعادته حول لعبة قرقوز في اليونان. ويقدم هانز روبرت رومر H. R. Roemer بحثاً عن محفوظات الأدبية المسيحية في العالم الاسلامي، وهو بحث يقدم لمحة جيدة حول موقف المستشرقين الجدد من المسائل التاريخية والاجتماعية كما يدرس الاديرة المسيحية في البقاع الاسلامية كراكتر هامة للمخطوطات الفسية. وكتب يان ريبكا Jan Ryepka بحثاً حول الأمثال الدارجة في هفت يكر لنظامي. ثم تعالج انا ماري شيميل A. Schimmel في مقالها أعمال سامحه آي ويردى، وهي كتابة استنبوية تختلف عن غالب ممثلي الادب التركي الحديث في أنها تصف بوجه خاص الحياة الثقافية للعهد العُثماني المتأخر وتتناول كذلك التصوف الإسلامي في أدق أشكاله وهي تمتاز بأسلوب ممتاز. وكتب هانز شيبيرغ H. Schipperges حول طيب ومستشرق من القرن الثامن عشر هو ياكوب راينيرج J. Reineggs قام آنذاك بنشر ملاحظات طريقه عن الشرق ومات في بطربرغ. ويعالج تزينيك شيبك Zbyněk Šebik الثورة الثقافية للجمهورية التركية كما تنعكس في تطورها الأدبي ابتداء من «التنظيقات» حتى الأدب الاشتراكي الحديث. وكتب سارجنت R. B. Serjeant حول صفات القرابة في وادي حضرموت. ويعالج انطون شيتالر A. Spitaler الامثال العربية على نسق «العبر كاسمه» «الصفاة كاسمها» معتمداً على اطلاع الذي لا يجارى في الادب العربي الكلاسيكي؛ وقد جمع في مقاله عدداً من أمثال هذه التعابير وقام بتفسيرها وشرحها. وكتب فرانز تشنر Taeschner حول مسرح الظل حسب قنوت نامة سلطاني لحسين واعظ كاشي المتوفى عام ١٥٠٤. ويحلل أندرياس تيتسه A. Tietze قصيدة رومانتيكية عُثمانية قديمة، هي عفتنامه. وقام جوان فيرنيه Juan Vernet بتقديم عرض هام لترجمات القرآن الكريم في اسبانيا. إن هذه اللوحة المختصرة لتجعلنا نذكر اتساع حقول هذا المؤلف التذكاري الذي سيقدم لعدد كبير من الباحثين والعلماء من مختلف الميادين إيماءات وأفكاراً جديدة واسعة الأفق.

ترجمة: محمد علي حشيشيو

Gerold Walser, *Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadana-treppe. Teheraner Forschungen* herausgegeben vom Deutschen Archäologischen Institut Abteilung Teheran. Verlag Gebr. Mann, Berlin 1966.

يعد من أروع آثار الحضارة الإيرانية ذلك الافريز الكبير الواقع على واجهة أهدانه الشرقية في «إرسيليس» عاصمة فارس الحقيقية. وكان إرنست هرتسفلد Ernst Herzfeld قد اكتشف واستخرج هذا الافريز عام ١٩٣٢. وإن قاعة العرش (إهدانه) التي يؤدى إليها هذا الافريز قد غطت وشرع في بنائها على يدى داريوس الأول (٥٢٢-٤٨٦ ق.م.)، غير أنها لم تستكمل عن آخرها سوى على يدى إكسربسيس الأول (٤٨٦-٤٦٥ ق.م.). وقد انتهى «هرتسفلد» من الأصل أن يقوم بتفسير ما على هذا الافريز من رموز، غير أنه لم تنجح له هذه الأمنية التي تحققت بنجاح على يدى «جروك فالزير» علم التاريخ القديم الذى يعيش في «برن». أما تعليق «يوليوس بيريوخه» على مركب تقديم الخراج الناتج على كتف هذا الافريز فلم يثر على نضه، كما أن «يوليوخه» نفسه قد فقد منذ واقعة ستالينجراد في الحرب الأخيرة.

ويسلم «فالزير» في مقدمة كتابه بعدم اختصاصه في ميدان البحوث الأثرية، وأنه أراد أن يعالج الموضوع من الناحية التاريخية بالدرجة الأولى. «فهو يهدف للنظر إلى هذا البروز الناتج على أنه وثيقة تاريخية تتعلق بامباطورية فارس، ومن ثم يستخرج منها بعض الحقائق المصقلة بسياسة الامباطورية الأخمينية». (ص ٩)

وإن ما انتهى إليه بحث «فالزير» يعيننا هنا على نحو مزدوج. فإن طبيعة الهدايا المقعدة لا تدل على أنها جزية، وإن عطايا

قصد بها التكريم بمناسبة حفل حلول العام الجديد، وعليه يزول مرور استعمال «موكب تقدم الخراج» لوصف هذا التصوير البارز. ويدل على ما نقول ذلك الأسلوب السمج اللطيف الذي توجه به المبعوثون إلى الامبراطور. كما يؤكد هذا التصوير البارز ما كانت عليه شعوب الامبراطورية من تنوع كبير. وينتهي «فانزه» بعد بحث وتمحيص دقيق للملابس وهدايا ممثل تلك الشعوب إلى حصرها في القائمة التالية (التي تبدأ بالنسبة للأفريز من اليمين إلى اليسار): مديون، لإميون، أرمن، أراخوزيون أو آرايون، بابليون، سوريون، آرايون أو أراخوزيون، كيليكيون، كابادوكيون، مصريون، سكيثيون، ليديون، باريون، كندهاريون، بكتريون، سغاطيون، صغديون، هنود، تراكيون، عرب، قبيلة مديدة، ثم ليبي، وبعده إثيوبي (الممثل الثالث والعشرون لشعوب الامبراطورية). ويلاحظ أن النحات قد ميز بين الرجال الثلاثة حتى التسع الذين يشملون الفود، ليس فقط من حيث المناديا، وإنما كذلك من حيث السمات. ويرافقهم حتى الحاكم إما حاجب يرتدى لباس الفارس أو ألبس.

ولقد طبع هذا المجلد الضخم بلوحاته ٨٨ (معظم صورها من التقاط المؤلف) ونصه الذي يبلغ ١١٢ صحيفة، طباعة فاخرة كما تعودنا أن نعهدها من الناشر «الأخوان مان» Verlag Gebr. Mann برلين.

M. Mokri, Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1967.

من بين أقل فرق الشيعة شهرة جامعة «أهل حق» التي يعيش أغلب أتباعها في المناطق الكردية. ولقد أوصل إلينا محمد مكري، الكردي الأصل، بعض نصوص تلك الجماعة في العديد من مؤلفاته. وهو يقدم لنا في هذا الكتاب الذي بين أيدينا نصا بالغ الأهمية خاصة لانتهائه إلى التراث القديم لأهل حق، ويدعى هذا النص «دوره دامباري» أي «دوره الصبا»، حيث يتنص إلى ٢٦ قطعة عرفت تحت عنوان «دفتر خزانه» أي «كتاب الثروة» لبيرديواري. ويحتوي النص على ٢٢١ رباعية باللهجة الكورانية، وهي إحدى اللهجات الكردية التي يوصف فيها الصيد الصوفي. وهنا يرمز إلى الله بباز أبيض، بينما يدعى جبريل في هذه الدورة بنيامين، الذي يصطاد الباز بجمل معقود على نحو معين. ويتألف هذا النص من بعض أقوال أهم شخص السباء، إذ يعرف «أهل حق» إلى جانب الله سبعة ملائكة كبار، بالإضافة إلى أشباه الملائكة التي تظهر على الأرض حسب دورات معينة. وإن أسلوب التفكير الدوري لمن العالم المميزة لعلم الفلك الخاص بهذه الطريقة. فبعد الحالة الأولية التي يطلقون عليها اسم «الوئولة»، تبدأ دعوة الشريعة التي تمتد حتى على بن أبي طالب، وهو الذي منه تبدأ دورة الطريقة، وتليها دورة المعرفة من ولي «أهل حق» وشاه خوشين» حتى «سلطان سهاك». وبالأخير يستل عصر «الحقائق». وفي نهاية العصور جميعها تبدأ القيامات. وجدير بالتأمل أن كثيرا من معالم تصور العالم عند «أهل حق» مطعم بالفولكلور الأيراني. كما نعتز لديهم على الألياء الثلاثة الذين عذبوا وتعذبوا من أجل الله — الحلاج، ونظامي، وزكريا — مثلما عرفوا في الأدب الشعبي بالهند الإسلامية وتركيا. والحلاج عند أهل حق هو أحد صور ظهور الملائكة على الأرض.

ولقد ترجم محمد مقرى ذلك النص إلى الفرنسية بعد أن حققه ثم زوده بملاحظات كثيرة وبمعجم للمفردات ومقدمات غنية بالمعلومات، وهكذا أضاف الكثير إلى معارفنا عن هذا التيار الصوفي العجيب.

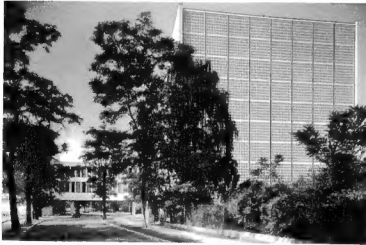


علامات الورثيين في أوروبا: من مدينة سيون في سويسرا عام ١٤٥٠ بمدينة لسترابرك عام ١٥٩٦ ومدينة راتيبور عام ١٥٩٤.
Walter Herdeg/Armin Renker: Kunst im Wasserzeichen. Amstutz & Herdeg, Graphis Press, Zürich 1952.



المكتبة الدولية ببرلين الشرقية
أنشئت بين عامي ١٩١٢ و ١٩١٤ على يد المهندس
المهاجري
ا. فون إينه E. von Ihne

Deutsche Staatsbibliothek, Berlin-Ost
Außenansicht
Erbaut 1912-1914
Architekt: E. von Ihne



مكتبة الجامعة الحرة ببرلين الغربية ؛ مخزن الكتب
Bibliothek der Freien Universität,
Berlin-West
Büchermagazin



مكتبة الجامعة الحرة ببرلين الغربية ؛ قاعة المطالعة
Bibliothek der Freien Universität,
Berlin-West
Lesesaal
Erbaut 1952-1954
Architekten: F.H. Sobotka u. G. Müller
أنشئت على يد المهاجرين ف. ه. سوبوتكا
G. Müller و ج. مولر Sobotka

عن كتاب: Lexikon des Buchwesens
تأليف يواخيم كيرشجر Joachim Kirchner
الجزء الثاني (الوحدات). دار نشر الطوبن ميريمان
Anton Hiersemann شتوتغارت.
نفسر دار النشر لإعارةها لنا كلياتها هذه
الوحدات

